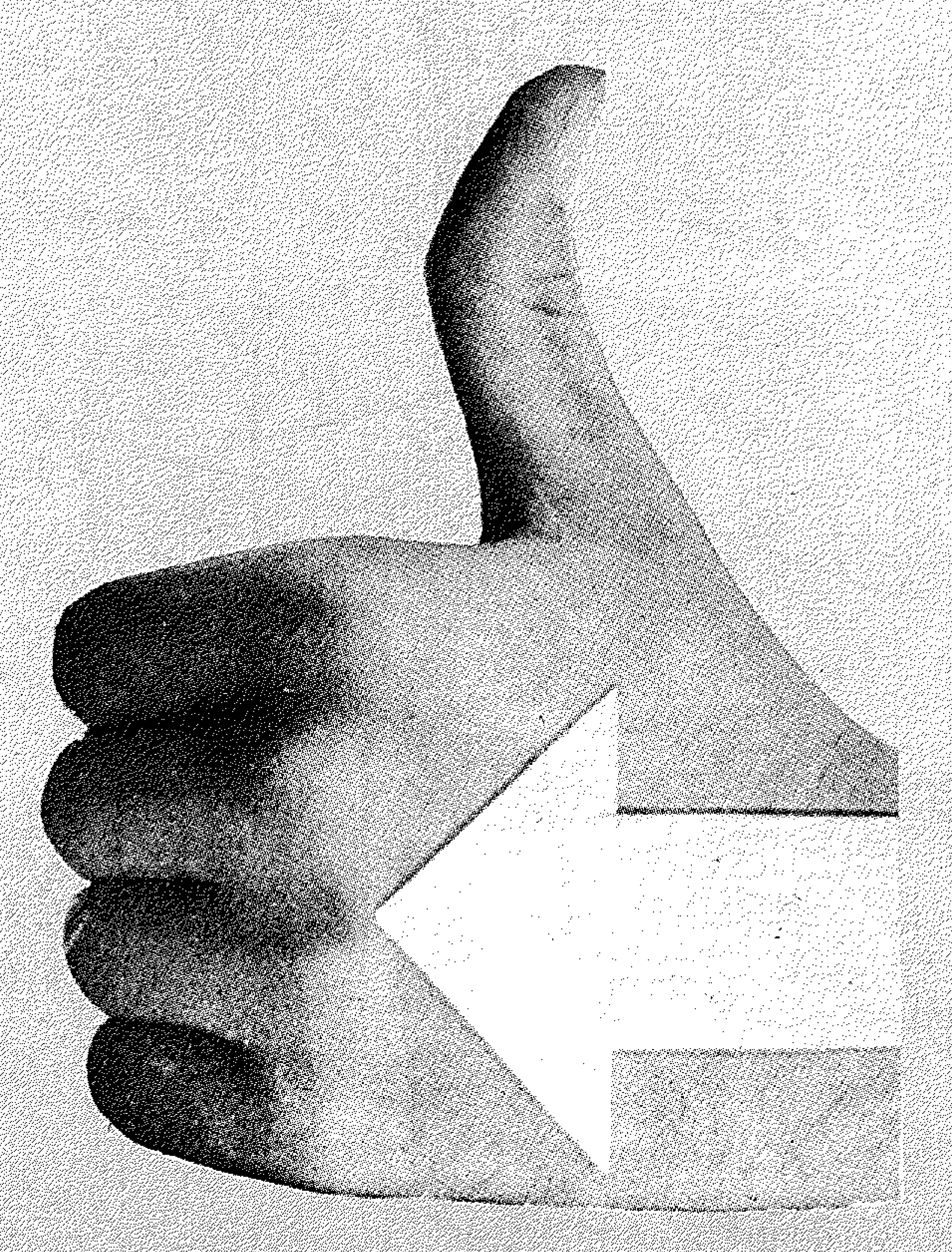
إسماعيل المهدوى

المبادئ الفلسفية الجديدة

فلسفة التناقض
و
الأساس الفلسفى للعلوم



١٩٨٩

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم
كلية الاداب -دمنهور

المبادئ الفلسفية الجديدة

فلسفة التناقض
و
الأساس الفلسفي للعلوم

إسماعيل المهدوي

نقد مادي عقلاني للفلسفة الماركسية

عرفان بالجميل

تبرع بتصميم الغلاف والاشراف على الشكل العام للكتاب الفنان الكبير الاستاذ عصمت داوستاشى .

هذا ويهمنا أن نسجل هنا ، الشكر الخاص لهؤلاء الذين ساهموا فى توفير تكاليف طبع الكتاب ، بعد فشل محاولات نشره بطريقة أخرى .

العنوان الثابت : ١٤ شارع الدكتور محمود ابراهيم ، أمام الحديقة الدولية بمدينة نصر ، القاهرة .

فهرس الكتاب

تقديم عام هيجل والفلسفة الماركسية

القسم الثانى المبادىء الفلسفية الأخرى

خاتمـــة عامـــة الفلسفة هى جوهر الثقافة

تقديم عام
هيجل والفلسفة الماركسية

الأب لاهوتى والابن غير متخصص فى الفلسفة

لم يبدأ تدريس هيجل فى بعض الجامعات العربية ، إلا عندما انتقلت مهمة تدريس الفلسفة الجامعية إلى أشخاص يمكن أن يقولوا أى شىء عن أى شىء . أما عندما كنا ندرس الفلسفة فى جامعة القاهرة منذ أربعين عاما ، فكنا نسمع أنهم لا يسمحون بتدريس هيجل فى قسم الفلسفة ، ليتجنبوا تدريس الفلسفة الماركسية المتفرعة من الهيجلية ، أو ليتجنبوا تنبيه الأذهان إلى دراستها . ثم اتضح بعد الدراسة المتعمقة الطويلة المدى للهيجلية وللمادية الجدلية وملحقاتها ، أن الموقف البرجوازى فى هذا المجال هو موقف التستر على الهيجلية ، وليس فقط موقف عدم إثارة أو تفتيح المشاكل والتساؤلات بخصوص الماركسية المنبثقة عن الهيجلية .

إن جورج هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) ظهر فى القرن الثامن عشر فى بلد لم يكن إذ ذاك متقدما فى الفلسفة أو فى الثقافة العقلانية . فقد كانت ألمانيا ــ بعد روسيا القيصرية ــ هى أكثر الدول الأوروبية الكبيرة تخلفا فى مجال العقلانية . إذ كانت تسيطر عليها الروح العسكرية منذ العصور الوسطى ، وتعانى الكثير من القهر الدينى والتجمد اللاهوتى ، وترفض العلمانية أو التسامح الدينى . وقبل هيجل ، حظرت بعض كتب كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الملتزمة بالدين والمدافعة عن الدين ، لمجرد أنها تضمنت بعض الأفكار غير التقليدية . أما فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) الذى حل هيجل محله فى إحدى الجامعات ، فقد فصل من جامعة يينا بتهمة الالحاد . رغم أنه كان فيلسوفا مثاليا ذاتيا غير مادى . وبعد هيجل ، فصل فيورباخ أيضا من الجامعة بتهمة الالحاد . ولهذا يحكى المؤرخون كثيرا عن الرعب الذى كان يعانيه هيجل ــ حتى فى محادثاته الخاصة مع معارفه ــ وخصوصا بعد أن لاقى المشاق فترة طويلة قبل أن يسمح له بالتدريس فى الجامعة . وهذا التاريخ المعارض للعقلانية ، أدى امتداده إلى نمو العضلات العسكرية والمادية والعلمية التكنولوجية فى ألمانيا على حساب قدراتها العقلانية ، بحيث اندفعت إلى مغامرات الدمار التبادلى المهزوم فى حربين عالميتين .

لكن الذى يهمنا هنا ، هو أن الأجهزة البريطانية والكنسية للتحكم السرى التى كانت مسيطرة على أوروبا ، كانت قد نجحت فى نقل مركز الثقل فى الفلسفة من فرنسا إلى ألمانيا ، لمقاومة تيار المادية والعقلانية الذى وضع ديكارت بذوره فى القرن السابع عشر ، واستكمله الفلاسفة الانسيكلو بيديون الفرنسيون العظام فى القرن الثامن عشر ، ونشروا إشعاعاته التنويرية فى أوروبا وفى العالم . فكانت النتيجة أنه بعد تحريفات ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) عن الوحدات الروحانية monads وعن نظرية العدل الإلهى الشامل ، ظهرت الفلسفات المتناقضة المختلطة والدينية أو شبه الدينيه عند كانط ثم فشته ثم هيجل . وكانت تلك الفلسفات امتدادات متضخمة لأفكار الفيلسوف البريطانى هيوم (١٧٧١ - ١٧٧٦) ، الذى كان قد لقى الفشل الذريع فى بريطانيا وفرنسا ، بحيث لم تنبت بذوره ولم يظهر ويتفاقم تأثيره إلا فى ألمانيا المتخلفة عقلانيا ، قبل أن ترتجع هذه الامتدادات إلى بريطانيا وفرنسا وبقية أوروبا من خلال كانط وهيجل . ولهذا زادت الضربات الإدارية المباشرة وضربات التحطيم الصحى والشخصى ضد الأجيال الجديدة من المتفلسفين والفلاسفة الألمان ، عندما بدأ الفكر الفلسفى فى ألمانيا يتحرر من هذا التخليط اللاعقلى واللاهوتى . فانتهت الفلسفات المشهورة فى ألمانيا ، لكن بعد أن نقلت سمومها خارج ألمانيا ، ونشرت التناقضات والتخليطات واللاعقلانيات المتضاعفة التى لا تزال تعانى منها كل اتجاهات الفلسفة المعاصرة فى العالم .

وفى روسيا القيصرية مثلا ، أوضح المفكر الروسى تشير نيشفكى (١٨٢٨ - ١٨٨٩) أن الخوف من الثقافة الفرنسية وخصوصا الفلسفة الفرنسية ، هو الذى دفع السلطات الروسية إلى تشجيع الثقافة الألمانية[1] . وفى بحث

---

(١) انظر « المقالات الفلسفية المختارة » لتشير نيشفكى ، الترجمة الانجليزية ، موسكو ١٩٥٣ : خصوصا ص ٤٦٩ وص ٤٧١ .

آخر ، يقول إن سبب انتشار الهيجلية بين المثقفين فى روسيا القيصرية ، هو أن هيجل كان يقدم لهم من خلال أفكار الجناح اليسارى من تلاميذه ، رغم أن أفكاره كانت — كما يقول — أقرب إلى فكار الاسكولائيين فى العصور الوسطى ، وبلا فائدة للتفكير العلمى (ص ٤١٥) . وعلى كل حال ، فقد كان انتشار الهيجلية فى روسيا القيصرية ، هو أساس انتشار الماركسية فيها . وأعتقد أن فلسفة هيجل لعبت دوراً رئيسيا فى تخلف الدراسة الفلسفية فى الاتحاد السوفييتى قبل وبعد الثورة الماركسية — ليس فقط بسبب تعقيدها الشديد واتجاهها اللاهوتى ، لكن لأنها تقدم تخليطات غريبة وشاملة بين الأفكار ، وإهدارا غريبا للفلسفات التقليدية وللمبادىء الفلسفية المتعارف عليها . والمهم أن الهيجلية وفرعها الماركسى ، ظهرتا فى ألمانيا المقهورة ذهنيا ، ثم نبتت بذورها إلى درجة إعطاء الثمار فى روسيا القيصرية التى كانت أكثر خضوعا للقهر الذهنى وأكثر تخلفا فى الثقافة العقلانية . وهذا مثال واضح لظاهرة استنبات البذور الفكرية للمغالطات فى التربة المتخلفة . فلم تكن مصادفة أو تسامحاً ليبراليا ، أن تحتضن لندن كارل ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣) الذى استقر فيها أربعة وثلاثين عاما متصلة حتى وفاته ، لينتج فيها أهم كتاباته المجهزة للاستنبات فى الخارج ، وهو بين مخالب وأنياب الأجهزة البريطانية التى كانت تفرض تحكمها السرى الشامل على أوروبا وعلى العالم وتخطط لصناعة وإسقاط الدول وإطلاق الحروب التدميرية والثورات الفاشلة ، الخ .

ومن ناحية أخرى أبسط وأكثر وضوحا ، فإن جورج هيجل درس الفلسفة فى قسم الدراسات الدينية فى معهد دينى يأخذ بنظام الحياة فى الأديرة ، هو معهد توبنجن الذى حصل منه على دبلوم اللاهوت عام ١٧٩٣ . واستمر حتى آخر حياته — كما سنرى — أسير التصورات والتعبيرات المسيحية واللاهوتية ذات الطابع الصوفى التخليطى ، الذى يجمع بين التناقضات ويستخدم الكلمات الأسكولائية / المدرسية الدينية غير المحددة أو المفرغة من المعانى . ثم ظهر فى ألمانيا أيضا كارل ماركس ، الذى كان متخصصا فى القانون وليس متخصصا فى الفلسفة ! وقد تأثر بهيجل وبفلسفته اللاهوتية المختلطة المتناقضة التى تكرّس الجمع بين التناقضات ، وقال إنه استخرج منها فلسفته المادية بدعوى أنه قلبها رأسا على عقب ، رغم أن تخليطاتها وتناقضاتها لم تكن تسمح بأن يتحدد لها رأس من عقب — حتى إذا افترضنا أصلا أن تعكيس الخطأ ينتج الصواب ! فكيف كان يمكن أن نحصل من الأب اللاهوتى هيجل ومن الابن غير المتخصص فى الفلسفة ماركس ، على فلسفة عقلانية حقا وعلمية حقا ، حتى لو لم تكن مستكملة ؟!

إن إبعاد فلسفة هيجل وفلسفة ماركس عن دائرة المناقشة العقلانية الموضوعية ، كان يخفى هذه الحقيقة . وقد ساعدت على ذلك أيضا ، صعوبة وتعقيدات أسلوب هيجل وازدواج أو عدم تحدد معانى كلماته أو استعمالها بمعان أخرى غير دقيقة ، مع اهتمامه بنفخ الكلمات والقفز من كلمة إلى أخرى بطريقة خطابية لا منطقية . ومما ضاعف من نتائج ذلك ، أنه كتب مؤلفاته بالألمانية (وبعضها مجرد محاضرات كانت تلقى بطريقة خطابية كما لاحظ جوته) . ومن ثم فهو لا يُقرأ فى الغالب بشكل مباشر ، ولكن تترجم كلماته إلى الانجليزية أو الفرنسية لتصل إلى أغلب المثقفين . ولقد كتب هيجل كثيرا عما يسميه الاغتراب أو الانسلاخ alienation . لكن الحقيقة أن هذه الكلمة يمكن أن تعبر أيضا عن أسلوبه فى التفكير والتعبير ! فهو يصل إلى قمة الاغتراب اللغوى ، أى الانسلاخ والاهدار فى الكلمات والعبارات ، المزدوجة اللامحددة أو المفرغة من المعانى أو المخالفة للمعانى المعروفة . وهذه الظاهرة لم توجد فى الفلسفة بهذه الدرجة من الاتساع قبل هيجل ، رغم أنها وجدت طبعا كظاهرة عامة عند المتصوفة والسفسطائيين. وقد انتقلت ظاهرة اغتراب أو انسلاخ أو إهدار الكلمات والعبارات بعد ذلك إلى الاتجاهات المعاصرة التى تأثرت بهيجل ، وخصوصا الوجودية والبرجماتية . بل أصبحت ظاهرة عامة فى الفلسفة وفى الفكر السياسى . وفى « دائرة المعارف البريطانية » ، يذكرون نكتة تروى عن هيجل أنه قال : « رجل واحد فهمنى — وحتى هذا لم يفهمنى » ! لكن هذا لا يعبر عن عمق ، وإنما يعبر عن إنسلاخ لغوى وفراغ فكرى . وهذا رغم أن فلسفته — مثل أى فلسفة أخرى — تحتوى بلا شك على بعض الأفكار التى يمكن الاستفادة منها ، بدون التورط فى استخراج مذهب فلسفى مقلوب من أحشائها المختلطة .

ومع ذلك ، نجد مثلا المفكر الماركسى الروسى بليخانوف (١٨٥٦ – ١٩١٨) يردد بسذاجة الوصف الشائع عنه فى القرن التاسع عشر بأنه « امبراطور الفلاسفة » ، بينما الفيلسوف المثالى اليمينى الفرنسى برنشفيك يصفه فى بداية هذا القرن بأنه « أمير الفلاسفة » و « معلم المدرسية المعاصرة » و « أستاذ الأساتذة العظيم » ! ومثل هذه الأوصاف ، هى فى الحقيقة جزء من الجو العالمى الذى صنعوه افتعالا حول اسم هيجل ، ليجعلوا منه آخر مشاهير الفلسفة المذهبية ، وليغلقوا به الطريق أمام ظهور فلاسفة مذهبيين جدد فى ألمانيا خصوصا وفى أوروبا عموما . لكن كما قال هنرى نييل فى كتابه عن هيجل ، فإن الدليل على أن هيجل لم يقدم حلولا للمناقضات الفلسفية التى تناولها ، هو أن تلاميذه انقسموا إلى جناحين متناقضين — بل على طرفى نقيض .

لا عقلانية هيجل

يرى كرونرونييل وغيرهما أن هيجل هو « أول اللاعقلانيين » فى الفلسفة الحديثة . وهذا صحيح تماما ، رغم أن هيجل يستعمل كثيرا كلمة « العقل » ، ويتظاهر بمهاجمة « العقلانية » rationlisme من زاوية « العقل » ! ذلك أنه يهاجم « العقلانية » لحساب ما يسمى الفوق عقلانية supra- rationalisme ! فهو يستعمل فى الألمانية كلمة vernunft بمعنى « العقل التأملى » raison speculative أو « العقل الحقيقى » ، فى مقابل كلمة verstand بمعنى « العقل التصورى » raison conceptuelle أو « العقل المتعقل » raison raisonnante أو « الذهن المجرد » abstract mind ، أو عموما « الذهن » أو « الفهم » entendement/ mind أو « العقل العادى » ! وهكذا نجد عنده نوعين من العقل ، أحدهما أعلى من الآخر ! (بينما يعتبر « الروح » أحيانا أعلى من الاثنين !) . ولهذا يقول إن العقل العادى أو الذهن أو الادراك العام ، لا يعترف مثلا بوحدة التناقضات ، لكن العقل الحقيقى المزعوم أو التأملى يدركها ويعترف بها ! وفى ثنائية « الوجود والماهية » (أى الوجود والفكر) ، التى التقطتها عنه الوجودية واستعملتها بهذا التعبير الاسكولائى الغامض فى اتجاه آخر ، يقول إن العقل العادى الذى يصنع « العقلانية » يقتصر على الماهيات — أى الهويات الفكرية أو التحديدات العقلية — ومن ثم يقطع الاتصال المتحرك للأشياء ، بينما العقل التأملى هو الذى يلغى التقطيع أو التمزيق الذى تفرضه العقلانية والمادية . والحقيقة أن التوحيد مكمل للتقطيع ، والتركيب مكمل للتفكيك . ولا يمكن تحديد الوحدة أو الاتصال بدون تقسيم أو فصل منطقى ، لأن التحديد بكل أنواعه ودرجاته هو بتحصيل الحاصل فصل منطقى . لكن هذا ليس تمزيقا ، فضلا عن أنه لا يحتاج إلى إدراك لا عقلى لتوحيده أو توصيله ، لأن التحديد المنطقى نفسه يمكن أن يتسع ليشمل التوحيدات أو التوصيلات المطلوبة التى تعتمد رغم ذلك على الفصل المنطقى بدرجات أخرى أو من زاويا أخرى ، مثل الصور الفوتوغرافية التى تصور قطاعات مختلفة ومنظورات مختلفة تعبر فى مجموعها عن وحدة الشيء بأبعاده الثلاثة ، أو تلتقط لقطات سينمائية متتالية تعبر فى مجموعها عن حركة الشيء .

وفى كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » ، يزعم هيجل أن المنطق بالمعنى الخاص ، له عنده معنى تأملى أو فوق عقلى ، يصفه أيضا بصراحة بأنه « صوفى » mystique ! وهو يزعم أن صفة الصوفى هذه لا تعبر عن المعنى الشائع ، الذى هو الخرافى والوهمى غير المفهوم ، ولكن تعبر عن العقل الحقيقى الذى يعلو على العقل العادى أو الذهن ، ويستطيع أن يدرك وحدة التناقض أو التضاد ! وهذا يؤكد أن عقلانيته المزعومة هى فى الحقيقة عقلانية صوفية مقلوبة ، أى عكسية ومزيفة . فهو يردد كلمة العقل لتبرير تصوراته اللاهوتية المدرسية وأفكاره اللاعقلية والدينية ، وخصوصا منهج اللاتحديد والجمع بين النقيضين الذي يسميه المنهج الجدلى .

وفى كتابه « تاريخ الفلسفة » ، يقول عن أرسطو : « إن منطق أرسطو ليس منطق الفكر التأملى .. إن أرسطو هو صانع المنطق العادى ، منطق الذهن [فى مقابل منطق العقل التأملى أو الصوفى المزعوم] . وصوره لا تختص إلا بالعلاقة بين المتناهى ومتناهى آخر . فلا يمكن إدراك الحقيقى فى مثل هذه الصور » ! أما العقل الصوفى أو المنطق

الصوفى أو الجدلى ، فيدرك فى رأيه اللامتناهى ويدرك وحدة اللامتناهى والمتناهى ، وأن اللامتناهى باطن فى صميم المتناهى ، وأنه لا وجود للمتناهى إلا داخل اللامتناهى الذى ينفيه! وهذا لغو فارغ وليس فقط تناقضا لا منطقيا . ذلك أنه بتحصيل الحاصل المنطقى لا يمكن إدراك اللانهائى إلا سلبا ، لأن كلمة لا نهائى ليس لها إلا معنى انتفائى بحت ، أى نفى بحت للنهاية ، بينما أى إدراك أو تحديد هو رسم للحدود المتناهية . ومع ذلك ، يزعم المدافعون عن هيجل أنه يحاول عقلنة اللاعقلى ، بينما هو فى الحقيقة يحاول أن يخترع عقلا لا عقليا ومنطقا لا منطقيا . وتكفى أفكارك عما يسميه وحدة النقيضين أو الضدين ، لتعبر عن موقفه اللاعقلى اللامنطقى .

ومن أفكاره اللاعقليه واللامنطقية الأخرى ، هجومه على العقلانية بدعوى أنها صورية بحته . كيف ؟! يقول إن العلم فى توحيده للأشياء فى قانون ، وتوحيد القوانين المتعددة فى قانون واحد ، يعنى إفقار أو إلغاء المضمون ومن ثم التحول إلى الصورية البحتة . لكن هذا هو صميم التقدم العلمى ، أى التقدم فى التعليل . ثم إن التوحيد أو الاتصال الذى يطالب به ، يعنى بالضرورة المنطقية تصاعد التعميم والتجريد ، إلى الدرجة التى يمكن أن تصل إلى الصورية البحتة . وهذا لا يلغى التحديدات المضمونية ، ولكن يكملها بالتحديدات الصورية ، لأنه لا يلغى الجزئيات الفكرية والادراكية ولكن يكملها بالكليات . كل ما فى الأمر ، أن التحديدات الأولى هى غير التحديدات الثانية ، أى أنها منفصلة عنها منطقيا . فهذا هو المعنى الحاصلى للتحديد ، أى الفصل المنطقى . لكن هذا لا يعجب هيجل ، لأنه يريد فكرا يجمع فى نفس الوقت وفى إدراك واحد ، بين المضمونى والصورى المجرد ، وبين الجزئى والكلى ! وهذه المفارقة اللامنطقية المتناقضة ، هى التى اعتبرها بمنهجه الصوفى الجدلى اكتشافا جديدا ، أسماه « الكلى العينى » concrete universal ، أو « المعنى العام » concept الذى يعبر عن « الوحدة المطلقة بين الوجود والفكر » ! وقد أخذت عنه الفلسفة الماركسية هذه المفارقة عن الكلى العينى ، كجزء من مفارقات الجمع بين النقيضين .

بهذا المنهج اللاعقلى واللامنطقى المتناقض ، الذى يوصف بأنه صوفى ويوصف بأنه جدلى ، يزعم أنه « يوحّد الوجود والفكر فى الفكرة » وأن ما يسمى « الفكرة » تترقى من مستوى المنطق (أو التفكير البحت) إلى مستوى الطبيعة الى مستوى التاريخ . وهذا المبدأ الصوفى الغريب الذى يتطور فى الوجود عبر ثلاثة مستويات ، يسميه أيضا « المطلق » أو « الروح » أو « الفكرة المطلقة » أو « عقل العالم » أو « روح العالم » . وهو يعنى فى معظم الحالات الله (رغم أنه أطلق على نابليون مثلا اسم « روح العالم » بمعنى أنه يتجاوب مع الروح الإلهية للتاريخ !) . ومن هنا قال إن الله حين يريد أو يعرف نفسه ، يلد العالم على صورته . وقال إن الله يتكشّف فى الفكرة المنطقية وفى الطبيعة وفى الذهن (الذى يقسمه إلى ذهن ذاتى وذهن موضوعى وذهن مطلق) ، وإن التاريخ البشرى ليس إلا عملية يتجلّى فيها الله وتتكشّف فيها الحقيقة الإلهية . ولهذا يقول إميل برينه ، إن هيجل أدخل الطابع الإلهى فى كل حقائق الطبيعة والتاريخ . ويقول هنرى نييل[1] إن فلسفة هيجل هى فى صميمها « تركيب كامل » بين « الله » و « العالم » (ص ٦٥) ، وإن هيجل « ينسب حتى إلى العلم قيمة دينية » (ص ٢٢٤) . ويقول : « عند هيجل توجد هوية عميقة بين الدين والفلسفة . فهو لاهوتى يفكر فى نظرية للخلاص ، أكثر كثيرا مما هو فيلسوف يقتصر على الانشغال بالمعرفة العقلية للعالم . » (ص ٢٥٢) . وهيجل نفسه يقول : « إن مضمون كلٍّ من الفلسفة والدين واحد ».ولهذا كان المفكر المعاصر له جوته ، يأخذ عليه موقف إقحام الدين فى الفلسفة — وهو الموقف الذى كان يحاول به استرضاء السلطات البروسية

---

(١) كتاب هنرى نيل H. Niel ، اسمه « عن التوسط فى فلسفة هيجل » De la mediation dans la philos. de Hegel ، طبعة Aubier ، باريس ١٩٤٥ . وهو من أعمق وأشمل ما كتب عن هيجل ، خصوصا أنه يركز تركيزا خاصا على مبدأ التناقض عند هيجل ، حيث « التوسط » يعنى هنا عملية اصطناع الوسط أو الثالث المرفوع ، أى عملية الجمع بين أو الارتفاع فوق النقيضين .

ومن تخليطات هيجل الأخرى ، أنه يقول إن الذات فى استغراقها فى إدراك الموضوع ، تتحول إلى موضوع ! « فالانسان الذى يتأمل ، يُستغرق بواسطة ما يتأمله ، والذات العارفة تضيع فى موضوع المعرفة . ذلك أن التأمل يكشف الموضوع وليس الذات . فالموضوع وليس الذات هو الذى يظهر نفسه لنفسه ... والانسان المستغرق بواسطة الموضوع الذى يتأمله ، لا يمكن أن يُسترجع لنفسه ، إلا بواسطة رغبة [!] — بواسطة رغبة الأكل مثلا . فالرغبة الواعية للكائن ، هى التى تقيم هذا الكائن من حيث هو أنا ... باعتباره أنا أو الأنا المختلف جوهريا والمقابل جذريا لـ اللاأنا » ! ويفسر ذلك بأن فعل الأكل المذكور ، يجعل الذات أو الأنا تلغى الموضوع المأكول ، من حيث تستوعبه داخل الذات !!

وهكذا نجد : أولا . أنه خلط بين تحديدات الذات والموضوع . حيث الذات هى المدرِك (بكسر الراء) والموضوع هو المدرَك (بفتح الراء) ، ولا تتغير العلاقة بينهما إلا عندما تصبح الذات موضوعا مدرَكا (بفتح الراء) لذات أخرى ! وثانيا ، أنه خلط بين الاستيعاب المادى للطعام كعلاقة بين الجسم وما يدخل فيه ، وبين الاستيعاب الفكرى أو الادراكى كعلاقة بين الذات والموضوع ! وثالثا ، أنه خلط بين الشعور الذاتى أو الوعى بالذات كمسألة فلسفية ، وبين الشعور بالذات أو الأنا أو التنبه awareneness كظاهره نفسانية وكجزء من الرغبة النفسية ، أى خلط بين موضوعات ومجال الفلسفة وموضوعات ومجال علم النفس — كما فعلت الوجودية والبرجماتية بعد ذلك . فالشعور بالذات فى الفلسفة يعنى ارتجاع العقل أو الفكر المنطقى على نفسه وتحول جزء من العقل أو الفكر إلى موضوع ، بينما الشعور بالذات فى الرغبة الغذائية أو الجنسية أو ما إلى ذلك فى علم النفس هى ظاهرة تعبر عن علاقات جسمية ونفسية ولا تعبر عن علاقات فلسفية أو منطقية !

ومثل هذا التخليط ، نجده أيضا فى المادية الماركسية التى تقول : دليل وجود الفطيرة أن آكلها ! ذلك أن الأكل ليس دليلا فلسفيا ، ولكنه تأكيد نفسى . وإنما الدليل الفلسفى يكون دليلا على الوجود الخارجى كوجود ، أى على الوجود الموضوعى الشامل خارج الذات . ويكون ذلك مثلا بالتحديد المنطقى لمعنى الذات كوظيفة إدراكية لعضو الدماغ فى جسم عضوى فى عالم مادى (بما فى ذلك التحديد المنطقى لمعنى الأكل وليس ممارسة فعل الأكل !) . وفى ذلك ، فإن الدليل الفلسفى يتناول أيضا التحديد المنطقى لمعنى الحتمية المادية الشاملة التى يتضمنها بتحصيل الحاصل تحقق وتحدد أىّ شك فى الوجود (لأنه بدون حتمية مادية لا يمكن حدوث فعل الشك ذهنيا أو ماديا) .

وهيجل ينكر الضرورة النفسية ، كما ينكر الضرورة فى الطبيعة . ويرفض نظرية تطور الأنواع التى كان يقول بها ديدرو ولا مارك فى فرنسا (قبل داروين) ، ويهاجم العلم الحديث بدعوى أنه يحاول إلغاء الطابع اللاعقلى للطبيعة وتحويلها إلى مجموعة قوى مادية تحكمها القوانين والعلاقات الكمية . وقد هاجم نيوتن هجوما شديدا فى أفكاره الرياضية وفى أفكاره الفلكيه ، على زعم أنه يأخذ بنظرة رياضية كميه مجردة ، ويلغى نظرة الفنان الكيفية العينية إلى الكون ! وحاول بسذاجة أن يثبت خطأ بعض حساباته الفلكية عن وجود كوكب بين المشترى والمريخ ، لكن الاكتشافات الفلكية التى تحققت فى أيامه جعلت محاولته فاشلة ومضحكة . ومن هنا ، فإن هجومه على ما يسميه الميكانيكا أو المنهج الميكانيكى (وهو الهجوم الذى التقطه ماركس أيضا دون أن يقلبه رأسا على عقب !) ، كان عبارة عن هجوم على المادية والعقلانية العلمية الشاملة عند نيوتن وعند علماء وفلاسفة التنوير الفرنسيين وغيرهم . فقد كان هؤلاء يستعملون كلمة « الميكانيكا » أو « الميكانيكا الفلكية » أو « النظرية الميكانيكية للطبيعة » ، للتعبير عن البديل المادى العقلانى العلمى للتصور الدينى (انظر مثلا كتاب لابلاس Mećanique Céleste . ومعنى ذلك أن فلسفة هيجل كانت أكثر لا عقلية من فلسفة كانط .

وتصورات هيجل فى موضوع الضرورة أو الحتمية فى الطبيعة ، تحتاج إلى مزيد من التحديد ، لأنها كالمعتاد تصورات مزدوجة متناقضة . فرغم أنه يقول إن الطبيعة هى مجال « اللاضرورة » أو « المصادفة » le hasard أو « الامكان العرضى » la Contingence ، ورغم أنه يقول إن « قوانين العلم » ليست ضرورية ولكن « احتمالية » أو « ممكنة » ، إلا أنه يزعم أن هذه هى نظرة العقل العادى أو العقلانية العادية ، التى تنظر إلى الموجودات فى وجودها الجزئى ، أى فى تفرقها أو انعزالها . من هذه الزاوية ، يكون كل شىء لا ضرورياً ، أى « ممكنا من حيث الوجود وعدم الوجود » ، أى « كان يمكن أن يوجد وكان يمكن ألا يوجد » . أما من وجهة نظر العقل التأملى أو الصوفى أو الجدلى ، الذى يأخذ كل الموجودات فى مجموعها كوحدة ، فإن كل الموجودات تبدو كتجلّيات ضرورية فى زمانها ومكانها لمبدأ واحد (هو ما يسميه أحيانا الله) ! ولهذا يقول إن الطبيعة تجمع بين « المصادفة » و « الجبر » أو « القدرية » fatalité ! وواضح أنه يكرر هنا التصورات السفسطائية اللاهوتية للعصور الوسطى (التى نجدها مثلا فى « تهافت الفلاسفة » للغزالى) ، حيث كانوا يزعمون أن كل الموجودات ممكنة الوجود ولا تستمد وجودها إلا من إرادة الله صانع كل شىء . وهذا تصور يختلف عن تصور الفلاسفة شبه العقلانيين فى العصور الوسطى ، الذين كانوا يقسمون الموجودات إلى : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره رغم كونه ممكن الوجود بذاته . فالواجب بغيره ، يعنى ببساطة المعلول الواجب لعلل سابقة ، أى المعلول الناتج عن الضرورة العلّية المادية أو الحتمية المادية . أما الواجب بالارداة الإلهية عند اللاهوتيين ، فينفى الضرورة أو الحتمية العلّية ــ كما يقول الغزالى ومالبرانش وغيرهما ! ولهذا كان هيجل ينكر التطور فى الطبيعة ، ويقول إن ضرورة الطبيعة ليست ضرورة العلّية الطبيعية بين السابق واللاحق ، ولكنها ضرورة « الفكرة الباطنة التى تقيم أساس الطبيعة » !

وقد التقط ماركس أيضا هذه التوليفة اللامنطقية المتناقضة ، بين المصادفة التى ليست ضرورية والضرورة التى لا تشمل مصادفة أو إمكانا ! وهكذا ظهرت فى الفلسفة الماركسية ثنائية تسمى « الضرورة والمصادفة » (انظر مثلا القاموس الفلسفى السوفييتى ــ موسكو ١٩٦٧ . مادة : : Necessity and Chance) . فالفلسفة الماركسية تقول إنه يجب ألا نأخذ « الضرورة » بمعنى « العلّية » causality ، وذلك حتى نفتح المجال أمام الاعتراف بـ « المصادفة » باعتبارها لا ضرورية أو مناقضة للضرورة (تبع تصورات هيجل) ، رغم أنها تكون معلولة أى ناتجة عن علل مسبقة ! وفى هذا يمكن أن نلاحظ ما يلى :

١ – أن هيجل عندما أنكر ضرورة العلّية بدعوى أن كل الموجودات ممكنة الوجود أو عرضية accidentels أو تصادفية ، تبع التصورات السفسطائية للعصور الوسطى ، كان يعنى بذلك أن ينسب الضرورة الحقيقية النافية للامكان إلى المبدأ الإلهى الباطن فى الطبيعة . فكيف تتسق هذه الفكرة مع الماركسية التى لا تعترف بمبدأ إلهى باطن ؟!

٢ – أن فكرة اللاضرورة بمعنى الامكان ، هى التى برر بها هيجل وغيره ما يسمى « احتمالية » القوانين العلمية ، وهى التى برر بها اللاهوتيون فى العصور الوسطى ثم الوضعيون المحدثون فى العصر الحاضر نفى العلّية . فيكف يتسق ذلك مع تصور الماركسية عن موضوعية وحتمية العلّية والقوانين العلمية ؟!

٣ – أن هيجل يقول إن تصور اللاضرورة أو الإمكان العرضى أو التصادفى ، هو تصور العقل العادى و العقلانية العادية أو النظرة إلى الموجودات فى وجودها الجزئى ، بينما إدراك الضرورة الكلية الباطنة هو تصور العقل التأملى أو الصوفى أو الجدلى الذى ينظر إلى مجموع الموجودات كوحدة . أما الماركسية ، فتضع المصادفة أو الإمكان العرضى فى مقابل الضرورة ، بدون تبرير فلسفى لهذا التقابل .

٤ – الضرورة فى الطبيعة لا تعنى إلا العلّية ، من حيث هى تعبير عن مبدأ الهوية بين العلل والمعلولات . وبدون العلّية المعبره عن مبدأ الهوية الواقعية أو المادية ، لا يبقى للضرورة معنى . فكيف نهدر هذا المبدأ الفلسفى العقلانى

الواضح ، ونأخذ بالتصور اللاعقلى اللاهوتى الهيجلى الذى يجعل الضرورة بمعنى انعدام الإمكان العلّى ؟! حتى الفلاسفة شبه العقلانيين فى العصور الوسطى ، اعتبروا الممكن العلّى فى ذاته واجبا أو ضروريا بعلله .

٥ – المصادفة هى ـــ بالمنطق العقلانى الصحيح ـــ نقيض الانتظام العلّى أو التحدد المسبق . فهى حدث لا منتظم من حيث الاطراد أو التكرار ، ولا متحدد من حيث التحديد المسبق . ومن هنا ، فهى ليست نقيض الضرورة . ومن ناحية أخرى ، فالمصادفة كنوع من الممكنات العلّية ، تحدث من ثم بطريقة ضرورية علّية . ولهذا فإن وضعها كنقيض للضرورة يؤدى إلى تخليط وتغطية هذه الحقيقة .

٦ – إذا أخذنا « الضرورة العلّية » من حيثية أو جهة أخرى ، بمعنى واحدية المعلول الممكن ، أى استحالة عدم حدوثه ، نجد أن نقيضها وهو « اللاضرورة فى إطار العلّية » سيعنى : أولا ، استحالة الحدوث العلّى . وثانيا ، تعدد المعلولات أو البدائل العلّية الممكنة ، التى منها المعلولات الممكنة اللامنتظمة واللامتحددة ، أى المصادفات . وواضح من ذلك أن المصادفات تعتبر هنا أحد النقائض ـــ بل أصغر النقائض ـــ للضرورة بهذا المعنى . فليس من السليم منطقيا استخدامها كمقابل أو عكس للضرورة . ومن ناحية أخرى ، فإن تحديد واحدية المعلول أى ضرورته من هذا المنظور ، لا يعنى إلا استكمال تعليله ، أى تحديد المجموع العلّى أو ما يسمى « العلة التامة » لهذا المعلول .

جريمة اجتماع النقيضين

إن القول بمفارقة اجتماع أو وحدة أو هوية النقيضين أو الضدين ، هى الجريمة الكبرى التى ارتكبها جورج هيجل ضد العقلانية وضد الفلسفة ، والتى لم يستطيع أن يقول بها حتى السفسطائيين اللاهوتيين الاسلاميين المعادين للفلسفة فى العصور الوسطى (كالأشعرى والغزالى) ، رغم أنها تكررت كتقليد قديم لدى المتصوفة عموما ، ولدى المتصوفة واللاهوتيين المسيحيين خصوصا . وإذا تأملنا مثلا كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، نجد أنه يكرر كثيرا أنه « يستحيل الجمع بين النفى والاثبات » ، وأن « المحال إثبات الشىء مع نفيه » ، و « المحال هو الجمع بين النفى والاثبات فى شىء واحد » ، الخ . صحيح أنه وأمثاله يرتكبون عمليا جريمة التناقض ، بالادعاء مثلا بأن علاقة العلّية ليست علاقة هوية بين العلة والمعلول ، ومن ثم يجوز عندهم إثبات العلة ونفى المعلول ، لأن الشىء الواحد عندهم يجب ألا يتغير ، ولأن التماثل عندهم يجب أن يكون تماثلا ذاتيا لنفس الشىء غير المتغير وليس للشىء الواحد خلال تغيراته ، وكذلك ليس تماثلا بين أشياء متعددة تتحدد بهوية واحدة . لكنهم رغم ذلك كانوا يتبرأون شكليا من جريمة التناقض . أما هيجل ، فقد حاول أن يكرّسها ! وجعلها مبدأ فلسفيا بل ومبدأ منطقيا ، التقطه بعد ذلك ماركس والماركسيون باسم الجدل ـــ رغم أن هيجل يعنى بهذا الجدل الادراك الصوفى اللاعقلى . ومن المؤسف أن ماركس لم يحاول أن يقلب تصور هيجل عن التناقض رأسا على عقب ، كما ادعى أنه فعل فى مذهبه الفلسفى !

يقول هيجل إن الاتجاه العقلانى أو الصورى formalisme يفتت ويمزق المدركات والأشياء المتعددة ، ومن ثم تبدو للنظرة التجريبية empirisme مختلفة أو متخالفة ، أى منفصلة تناقضيا . أما النظرة التأملية أى الصوفية أو الجدلية ، فهى توحّد المدركات أو الأشياء ، مما يعنى عنده أنها توحّد المتناقضات أو النقائض ! وهذه سفسطة : أولا ، لأن عملية التوحيد هى نوع من التحديد العقلانى أو الصورى أو التجريبى ، وليست عملية إدارك صوفى أو فوق عقلانى . وثانيا ، لأن عملية التوحيد لا تتنافى مع عملية التقسيم المنطقى ولكن تكملها . وثالثا ، لأن عملية التوحيد لا تجمع متناقضات أو نقائض ، وإنما تجمع متماثلات ، أى تتناول المدركات أو الأشياء من زاوية وحدة التماثل فيها وليس من زاوية تعدد الاختلاف أو التناقض بينها . فمثلا إذا كانت الهوية « أ » تعتبر من منظور معين « غير » أو « آخر » autre/other بالنسبة إلى الهوية « ب » ، أى نقيضا لها ، فمن الممكن أن تعتبر من منظور آخر هى نفس

الهوية « ب » أى « مطابقة » أو « مساوية » أو « مماثلة » لها . ومن هذا المنظور الثانى ، لا يجتمع النقيضان ولكن ينتفى التناقض . من ذلك مثلا قولنا إن « ٢ + ٢ = ٤ » . فمن حيث هويات الأرقام ، يختلف ومن ثم يتناقض الطرف الأول والطرف الثانى . أما من حيث هوية القيمة الحسابية ، فالطرفان يتطابقان أو يتساويان أو يتماثلان ، أى تكون لهما هوية واحدة . وهذا ينطبق أيضا إذا تناولنا مثلا المقارنة بين كيان شخص معين وهو طفل ، وكيانه وهو شاب ، وكيانه وهو شيخ . فها هنا تتعدد أو تختلف أو تتنافى هذه الكيانات الثلاثة من حيث مراحل العمر ، بينما تتطابق أو تتساوى أو تتماثل من حيث وحدة هذا الشخص أو كيان هذا الفرد فى مقابل غيره من الأشخاص أو الأفراد ، ومن ثم تكون لها هوية واحدة لا تجمع نقائض متعددة . وحتى تعدد واختلاف الهويات والنقائض بين مختلف الأشخاص أو الأفراد ، يمكن من زاوية هوية « الانسان » مثلا أن يسقطا وأن ينتفيا لتحل محلهما وحدة أو هوية واحدة يتطابق أو يتساوى أو يتماثل فيها مجموع الأشخاص أو الأفراد الذين يندرجون تحت اسم الانسان . ونجد هذا أيضا فى موضوع العلّية . فإذا قلنا مثلا إن « يد $_2$ أ (أو ذرتين إيدروجين وذرة أوكسجين) = ماء » ، نجد أنه من حيث التكوين الكيميائى فإن تكوين الايدروجين وتكوين الأوكسجين يختلفان عن أو يتناقضان مع تكوين الماء بمختلف أشكاله . لكن من حيث تحددات المادة أو الوجود الفيزيائى ، فإن نفس مكونات الايدروجين هى التى تتحول الى تكوين جديد هو الماء ، مما يعبر عن بقاء نفس المادة أو الوجود ، أى عن وحدة أو تطابق أو تماثل الهوية . فأين الجمع بين النقيضين فى ذلك كله ؟!

يقول هيجل : « إن من التحيز الأساسى للمنطق التقليدى والفكر العادى ، عدم اعتبار التناقض تحديدا جوهريا وملازما كالهوية ... فيجب أن نعتبر التناقض هو الأعمق والأكثر جوهرية . ففى مقابله ، لا تكون الهوية إلا تحديد المباشر البسيط للوجود الميت ، بينما التناقض هو أصل كل حركة وكل حياة . وإنه فقط بقدر ما يكون للشىء تناقض فى ذاته ، بقدر ما يتحرك وبقدر ما يكون له دافع ونشاط » . ويقول : « إن تحرير العقل من كل تناقض ، يحيله إلى فكر هوية فارغة ، وينزع منه فى الوقت نفسه كل واقعية وكل محتوى » ! وهو يأخذ على كانط أنه اعترف بأنه توجد فى الفلسفة أربع « مناقضات » aintinomies فقط ، وأنه اعتبرها نتيجة الاستعمال غير المشروع للعقل . أما فى رأى هيجل ، فالتناقضات شاملة ، وهى فى الواقع وفى الفكر وليست نتيجة خطأ فى استعمال العقل ! يقول عن التناقض : « لكنه موجود فى كل الموضوعات ، وفى كل تصور وفى كل معنى وفى كل فكرة . والموضوع الجوهرى للاستقصاء الفلسفى ، هو إقامة هذه النقطة والاعتراف بهذه الخاصية فى كل الأشياء » ! وفى رأيه أن هدف الفلسفة ليس إقامة مبدأ الهوية بدلا من مبدأ التناقض كما تقول العقلانية والمنطق العقلانى ، ولكن هو بالتحديد التوعية عن الهوية بين مبدأ الهوية ومبدأ التناقض ! وهذا يعنى وجود الوحدة داخل التعدد ، أو وجود الهوية داخل التناقض ! ويقول : « العملية الجدلية فى مجال الوجود ، هى الانتقال إلى الآخَر [بفتح الخاء] وفى مجال الماهية [أى الفكر] هى الظهور فى الآخَر l'autre » .

وفى هذا كله ، نلاحظ أنه يخلط بين معان متعددة ومختلفة للتناقض ، أو للوحدة بين النقيضين أو بين النقائض .

ذلك أن « التناقض فى مجال المعرفة يعنى ببساطة « الخطأ » ، أى الاختلاف أو المغايرة بين هوية حكم معين وبين الحقيقة أو الهوية الصحيحة . فإذا وافقنا على التناقض كمبدأ ، يكون معنى ذلك إلغاء الصواب والخطأ أو الحق والباطل ! وهذا يعنى الهدم الجذرى لقواعد التفكير الصحيح والتعبير الصحيح ، بل لقواعد التعبير المفيد ، الذى لا يفيد معنى إلا من حيث يفيد هويات محددة غير مختلطة أى غير متناقضة . ولما كان التفكير والتعبير إنما يصوران أو يطابقان الواقع الموضوعى ، فمعنى ذلك أن هذا ينطبق أيضا على أىّ تحديدات صحيحة أو مفهومة للواقع الموضوعى . فالتناقض فى الوجود يعنى أيضا الاختلاف أو المغايرة فى الوجود . ومن زاوية هذا المعنى الواضح المعروف لمبدأ التناقض فى مجالى المعرفة والوجود ، يجب أن نميز جيدا ونفصل فصلا منطقيا حاسما بين الأفكار التالية عن التناقض :

أولا ، فكرة التحديد التناقضي التي ارتبطت باسم سبينوزا كتحديد تقسيمي أو تصنيفي . فقد قال سبينوزا : « كل تحديد هو نفي / سلب negation » ، بمعنى أن تحديد الهوية « ا » مثلا لا يمكن أن يثبتها إلا بنفي أو سلب نقيضها « آ » (أي « لا ا ») ، أي بتمييزها أو فصلها عن « الآخر » أو الغير أي « النقيض » بالنسبه لها . فمثلا تحديد هوية « الرجل » ، يجب أن يميزها أو يفصلها عن « اللارجل » ، أي أن ينفي عنها ما يخالف أو يناقض هوية « الرجل » . لكن هيجل بدأ من فكرة سبينوزا هذه . وقفز منها قفزة لا منطقية قائلا إنه مادامت الأشياء لا تتحدد إلا تناقضيا ، فيجب استعمال النقيضين معا في نفس الوقت ! ثم ضاعف هذه القفزة بقفزة لا منطقية أنكى . هي القول بوحدة أو هوية النقيضين ! وبدلا من مبدأ سبينوز « كل تحديد هو نفي (أو سلب) » . قال هيجل : « كل إثبات (أو إيجاب) هو نفي (أو سلب) » ! وبهذه السفسطة لم يعد التحديد يتضمن الإثبات « مع » النفي . ولم يعد الاثبات يُستلزم أو يُستكمل « بواسطة » النفي . بل أصبح الاثبات هو نفسه نفيا ! وهذا تخليط وإهدار للتفكير والتعبير ، لأنه لا يمكن استعمال أي هوية فكرية أو لغوية إلا إذا كانت متمايزة أو محددة . أي منفصله عما ينافيها أو يناقضها ، وإلا سقط التفكير والتعبير وتحولا إلى بغبغة لا عاقلة . وفي أمثلة كثيرة . نجد أن هيجل كان يبدأ بالتعبير عن أن النقيض « يتضمن » نقيضه ، ثم لا يلبث أن يقفز إلى القول بأن النقيض هو « نفس » نقيضه !

ثانيا ، فكرة تواجد أو اقتران النقيضين أو النقائض . فمثلا الإثبات والنفي . مقترنان أو متلازمان . ولكنهما لا يتماثلان ولا يمكن أن يشكلا هوية واحدة . كذلك وجها العملة كنقيضين ، هما تحديدان منفصلان منطقيا . رغم أنهما مقترنان . وفي هذا نلاحظ أن كلمة « وحدة » أو « اجتماع » ، يمكن أن يتخذا في موضوع التناقض معنيين مختلفين : أحدهما صحيح ، والآخر لا منطقي مستحيل . فوجها العملة ، يكونان موحّدين أو مجتمعين . بمعنى أنهما مقترنان . لكن هذه الوحدة أو الاجتماع أو الاقتران ، إنما تتحدد من زاوية أخرى أعلى هي كيان العملة . فتحت هذه الهوية الأعلى ، يمكن أن يندرج الوجهان النقيضان كهويتين جزئيتين منفصلتين (كما يمكن أن يندرج الوجهان كجزءين ماديين متصلين يربطهما الكيان المادي للعملة ، وليس كنقيضين أو كهويتين) . فالهوية الكلية أو الأعلى « جـ » مثلا ، يمكن أن تجمع النقيضين أو الهويتين الجزئيتين أو الأدنى « ا » + « آ » (أي لا ا) . فهذا يعبر عن اقتران أو تلازم نقيضين . لكن لا يمكن للهوية « جـ » أن تساوي « جـ » وأن تساوي « لا جـ » كليهما معا كما يدعي هيجل ! ولا يمكن للهوية « ا » أن تساوي « ا » وأن تساوي « لا ا » . كليهما معا كما يدعي هيجل ! أما إذا ألغينا تناقض أو انفصال الهويتين الأدنى ، أي ألغينا تحددهما كهويتين وجعلنا تحديدهما كجزئين كميين . فيجب أن نضيف إليهما « علاقة الوصل » التي تربط بين الأجزاء — كما أوضحت في صفحات الكتاب . ومن ناحية أخرى . فإذا كانت الهويتان الأدنى « ا » و « لا ا » تشكلان نقيضين تقسيميين استغراقيين للهوية الأعلى « جـ » ، فإن أي جزئي يندرج تحت « جـ » ، يجب بتحصيل الحاصل أن ينتمي إما إلى « ا » أو إلى « لا ا » ، ولا ثالث . هذا هو معنى مبدأ الثالث أو الوسط المرفوع أو الممنوع ، الذي يتضمن أيضا ضرورة الفصل بين النقيضين . لكن هيجل حاول أن يكرس ما يسميه « التوسط » médiation ، أي الجمع اللامنطقي بين النقيضين أو الارتفاع اللامنطقي فوقهما . وفي أحيان كثيرة ، كان يبدأ بالتعبير عن وجود النقيض « مع » أو « بجانب » نقيضه ، ثم لا يلبث أن يقفز لا منطقيا الى القول بهوية النقيضين !

ثالثا ، التحديد النسبي لمنظور أو زاوية التناقض . وقد تناولت هذه النقطة ، في الرد على تخليطات هيجل عن وحد التعدد أو هوية النقائض . ذلك أن هيجل يقول إن مبدأ الهوية ا = ا ، يتحول بالضرورة الى مبدأ للغيرية أو المخالفة أو الاختلاف ، ومن ثم ينفي نفسه ويتحول الى مبدأ هوية التناقض ! كيف ؟! يقول إنه بمجرد إعطاء مضمون لطرفي هذه العلاقة ، فإنها تتحول إلى علاقة غيرية . فالتساوي هنا لا يمكن أن يكون مجرد تكرار ، لكنه يتحدد بين طرفين مختلفين . وبذلك تصبح الهوية هوية مغايرة أو تناقض ! لكن الصواب في هذا الموضوع ، هو أن كل

تحديد هو تحديد نسبى او تصنيفى ، اى من منظور او من زاوية معينة . وهذا ينطبق على تحديد الهوية او التساوى أو التماثل ، كما ينطبق على تحديد التناقض أو اللاتساوى أو اللاتماثل ، أى الغيرية أو المخالفة أو الاختلاف . بهذا المعنى ، يمكن أن نقول مثلا إن الماء يساوى ذرتين من الايدروجين وذرة من الأوكسجين . ويمكن أن نقول إن الماء كمركب كيميائى ذى خصائص معينة ، يختلف عن ولا يتماثل مع الايدروجين والأوكسيجين كعنصرين لهما خصائص أخرى . والتحديد الأول لا يتناقض مع التحديد الثانى ، لأن كلا منهما يعبر عن منظور مختلف أو عن زاوية مختلفة .

رابعا ، مسألة صراع النقائض أو الأضداد ، أو دور التناقض كمحرك ودافع للنشاط . وفى هذه المسألة ، يجب أن نؤكد أولا أنه لا علاقة بين مفارقة اجتماع النقائض وبين مسألة صراع النقائض ! ويجب أن نؤكد ثانيا أنه ليس كل صراع تناقضى مفيدا أو محركا ودافعا للنشاط . فما أكثر الصراعات التناقضية التى تصنع التدمير والانهيار ، إلى جانب الصراعات التناقضية التى تفيد أو تحرك وتدفع . ومن ناحية ثالثة ، فالصراع يوجد بين التناقضات التنافرية ، بينما توجد تناقضات تكاملية لا تقع فى الصراع من أجل أن يلغى أحدها الآخر ، لكن تتفاعل من أجل التواجد . ومن ناحية رابعة ، فالتناقض يمكن أن يعبر عن التحديد أو التقسيم أو التصنيف التناقضى على غرار ما سبق شرحه . وفى هذا لا يكون ثمة معنى للصراع أو للتحريك والدفع . ومن ناحية خامسة ، فإن التناقض الذاتى يمكن أن يحرك التفكير ويدفع الى التفكير ، إذا نظرنا إليه كخطأ ذاتى يجب تصحيحه أو « تخطّيه منطقيا » ، وليس إذا نظرنا إليه كحقيقة جدلية مزعومة ! بهذا المعنى المنطقى الصحيح ، يتحدث مثلا سقراط وأفلاطون (انظر مثلا محاورة « الجمهورية » ، الكتاب السابع) عن دور التناقض فى صناعة « حيرة الذهن » ومن ثم « إيقاظ التفكير » و« دفع العقل » .

وهذا هو دور التناقض الذى ارتبط باسم الجدل أو الحوار أو التوليد الفكرى عند سقراط . (فكلمة ديالكتيك مشتقة من كلمة ديالوج أى حوار) . وواضح أنه لا يعبر عن أى وحدة أو اجتماع بين النقيضين ، ولكن يعبر عن المعنى الصحيح للتناقض كمحرك أو دافع جدلى — فكرى أو واقعى . فهذا النوع من التناقض ، يعتبر خطأ أو تنافرا أو تواجدا مرفوضا ومتنافيا ، ومن ثم تحدث حركة الانتقال أو التخطى التى تلغى النقيضين أو تلغى تناقضهما وتنافيهما ، بحيث تصنع ثالثا جديدا من خلال تركيبهما فى مركب جديد متسق غير متناقض . وفى هذ يتحدد ثالوث : الفكرة أو الموضوع thesis ، ونقيض الفكرة أو نقيض الموضوع antithesis ، ومركّب الفكرة أو مركّب الموضوع synthesis أى المركب التقابلى الذى يحقق إلغاء التناقض أو ما يسمى « نفى النفى » . وقد ظهرت بذور هذا الثالوث الجدلى أو الجدالى أو التوليدى منذ عهد سقراط ، لأنه كان يرى أن الجدل يعنى صراع الأفكار لتوليد فكرة ثالثة جديدة من فكرتين متعارضتين فى تسلسل يؤدى الى الفكرة الصحيحة . لكن أفلاطون استخدم كلمة « جدل » أو ديالكتيك بمعنى الاستدلال الفلسفى ، وخصوصا الاستدلال الصاعد من الجزئيات الى الكليات أو الماهيات ، أى المُثل المجردة والمبادىء العقلية الأولى . أما أرسطو ، فاستخدم الكلمة بمعنى الجدال أو الخصام المنطقى ، للتعبير عن الاستدلالات الإشكالية أو الترجيحية . واستخدم كانط الكلمة بمعنى تحديد الإشكالات أو التناقضات المطلوب حلها . أما إعادة تحديد تسمية الثالوث الجدلى المذكور ، فقد قام بها يوهان فشته J.Fichte ، ثم اقتبسها عنه هيجل . لكن « الجديد » الذى « أضافه » هيجل لأول مرة إلى الجدل بل وإلى الفلسفة الحديثة ، هو جريمة أو مفارقة أو سفسطة الجمع بين النقيضين ! بل واعتبر هذا الجمع بين النقيضين ، أهم مبادىء الجدل !

ومع ذلك ، فلم تكن هذه « الاضافة الجديدة » ابتكارا حقا . فقد أخذها هيجل عن اللاهوت المسيحى القديم عموما ، وعن بعض المتصوفة المسيحيين السابقين عليه خصوصا . لكن رغم التاريخ المسيحى القديم لمبدأ الجمع بين النقيضين ، فإن هيجل يشير إلى ما يسميه « اللاهوت الحديث » ، ويقول إن اعترافه بمبدأ التناقض هو « أهم وأعمق تقدم » أحرزه ذلك اللاهوت !!

وعلى كل حال ، فمن المعروف أن المصدر المباشر الذى أخذ عنه هيجل مفارقة الجمع بين النقيضين ، هو بعض المتصوفة اللاهوتيين الألمان المتأخرين ، وأهمهم : ١ - نيكولاس دى كوزا Nicholas of cusa (١٤٠١ - ١٤٦٤) . وهو لاهوتى اسكولائى كان يقول إن كل ثنائيات الأضداد تجتمع فى الألوهية . وكان يسمى هذا ، مبدأ « توافق الأضداد » coincidentia oppositorum ! ٢ - جاكوب بوهمى Jacob Bohme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) وهو لاهوتى صوفى ألمانى من أنصار وحدة الوجود ، كان يقول بأن التناقض يوجد فى كل شىء ! ٣ - يوهان هامان Johann Hamann (١٧٣٠ - ١٧٨٨) . وهو صوفى ألمانى ، كان من ألد أعداء العقلانية والتنوير ، وكان يقول إن وحدة الضدين هى قانون الوجود !

ومن ناحية أخرى — كما لاحظ بعض مفسرى هيجل — فإن التكوين الأساسى للدين المسيحى نفسه يقبل التناقض أو اجتماع الأضداد ولا يعتبره منافيا للحقيقة . فهو لا يكتفى بممارسة التناقض واللاعقل مثل الأديان الأخرى والغيبيات عموما ، لكنه يحاول أيضا تقنين ذلك ، من خلال تقديم المفارقات المباشرة أو ما يسمى التناقض المباشر . من ذلك مثلا ، لاهوتية وناسوتية المسيح ، وأن الله واحد فى ثلاثة (هو نفسه الله وهو نفسه المسيح وهو نفسه الروح القدس) ، وأن الله الحى مات على الصليب ، وأن المسيح قام من الأموات ، الخ . وهذا فضلا عن موضوع العذراء ذات الولد ، وما إلى ذلك من مفارقات مقدسة.ومن الأقوال المأخوذ بها فى اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى ، قول ينسب إلى القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) هو : « أومن بذلك لأنه لا معقول » !! Credo quia adsurdum . ويرى هيجل مثلا أن ما يجعل المسيحية هى الدين الوحيد المطلق ، هو أنها حققت التوافق الكامل بين الله والانسان ، من خلال تجسد وموت الله فى شخص المسيح . وكان يكرر باعجاب بعض الكلمات المزدوجة للمسيح ، مثل : « من رآنى فقد رأى الآب » ، « ومن يريد أن ينقذ حياته يضيعها » ، الخ . وكان يكرر عبارة مارتن لوثر عن موت المسيح ، قائلا إن موت الله فى شخص المسيح هو موت للموت نفسه ! والحقيقة أن تراث التناقض المباشر ، بدأ كتراث للكهنوت الفرعونى ، وكتراث لأفكار وتعبيرات المتصوفة منذ أقدم العصور . وهو جوهر ملاعيب السحر والخرافة والشعوذة والغيبيات الصارخة . ويعبر أصلا عن تخلف أو انعدام المنطق . وقد أثبتت دراسات العالم الاجتماعى الفرنسى ليفى بريل Levy-Bruhl (١٨٥٧ - ١٩٣٩) — خصوصا فى كتابه « الذهنية البدائية » — أن الذهنية البدائية باعتبارها ذهنية « قبل منطقية » prélogique ، تجمع بين النقائض وبين النفى والاثبات ، وتخلط بين التصورات ولا تميز بين الأشياء المختلفة التى تحتاج إلى تفكير . فكيف يجوز أن تأخذ الماركسية عن هيجل مثل هذا المبدأ وتجعله من مبادىء الفلسفة العلمية ؟!

لننظر فى بعض الأمثلة الأخرى عن الجمع بين النقيضين عند هيجل .

يقول هيجل مثلاً ، إن العبارة التى تقول « إن فى كل باطل جانبا من الحق » ، هى عبارة قد توحى بأننا إزاء طرفين منفصلين كأنهما الماء والزيت اللذان لا يمتزجان ! لكن الحقيقة فى رأيه ، أن ثمة وحدة تجمع بين الحق والباطل ، بحيث لا يمكن لأحدهما أن يقوم بدون آخر ! (ولاحظ هنا الخلط بين الوحدة والتلازم !) . فالباطل لا يدخل فى الحق بوصفه باطلا ، لكن بوصفه باطنا فى الحق ومحايثا له ! ومعنى ذلك أن الباطل جزء من الحق ! فلماذا لم يستكمل مبدأه عن وحدة النقيضين ، ولم يقل بوحدة الحق والباطل واستحالة التمييز بينهما ؟! وكيف يمكن فى هذه الحالة أن نميز بين الصواب والخطأ ؟!

ويقول مثلا عن اللامتناهى ، إنه باطن فى صميم المتناهى ، ولا وجود للامتناهى إلا فى المتناهى ، ولا وجود للمتناهى إلا فى اللامتناهى ! ورغم أن « تضمّن » النقيض لا يعنى « اجتماع » النقيضين ، فالحقيقة أن المتناهى لا يمكن أن يتضمن اللامتناهى الذى يتخطاه ، ولا يمكن أن يكون متضمنا فى اللامتناهى الذى هو نفى لأى عدد ، لأن اللامتناهى تسلسل بدون عدد أو نهاية .

ويقول عما يسميه « الكلى العينى Concrete Universal ، إنه « تحقق النوع فى الفرد » ! والحقيقة أن الكلى يقوم بالضرورة على التجريد abstraction ، بينما الجزئى هو الذى يقوم على العينية ! ثم إن النوع يتحقق فى مجموع الأفراد وليس فى فرد ، لأن التحقق فى فرد يعنى نفى النوع وتحوله إلى فرد ! ويقول عما يسميه « الكلى الحقيقى » إنه « الوحدة بين الكلى والجزئى » ، بمعنى هوية الفكر والوجود أو فردية الكلى الفكرى ! لكن الحقيقة أن وحدة الكلى والجزئى أو الفردى ، تعنى وحدة التلازم بين الطرفين كنقيضين منفصلين ، ولا يمكن أن تعنى وحد الهوية . وهذا ينطبق أيضا على ثنائية الفكر كمدرِك (بكسر الراء) ، والوجود كمدرَك (بفتح الراء) . ومن ناحية أخرى ، فالكلى ليس هو الفكرى فى مقابل الجزئى أو الفردى كواقعى . لكن الكلى يمكن أن يوجد فى الذهن ويمكن أن يوجد فى الواقع الخارجى ، كما أن الجزئى أو الفردى يمكن أن يوجد فى الذهن ويمكن أن يوجد فى الواقع الخارجى . والفرق بين الكلى والجزئى ، هو أن الجزئى نقطة تقاطع كليات متعددة ، بينما الكلى هو خط مشترك بين نقاط جزئية متعددة .

ولنأخذ أمثله عن مفارقة الجمع بين النقيضين داخل الثالوث الجدلى .

فمثلا ثالوث الوجود والعدم والضرورة ، يعبر عن : موضوع (هو الوجود بالمعنى النسبى أى وجود شىء معين) ، ونقيض موضوع (هو العدم بالمعنى النسبى أى عدم ذلك الشىء المعين) ، ثم يتألف منهما مركّب موضوع يلغى تناقضهما أى يحقق نفى النفى بينهما (هو الصيرورة ، أى حلول شىء جديد محل الشىء الذى انعدم ، وهو شىء يحفظ الجانب الذى بقى من الوجود السابق ويتجنب الجانب الذى انعدم) . وفى هذه التحديدات الثلاثة ، لا يوجد أى اجتماع للنقيضين أو إهدار لمبادىء الهوية . فالموضوع يعبر عن موجود معين لا يمكن أن يوصف بالعدم . ونقيض الموضوع يعبر عن عدم هذا الموجود الذى لم يعد يمكن أن يوصف بالوجود . ومركب الموضوع يعبر عن اكتمال التغير أو الصيرورة devenir/becoming بحدوث أو ظهور شىء جديد اكتسب صفة الوجود ومن ثم لا يمكن أن يوصف بالعدم . فأين التناقض فى ذلك كله ؟! لا يوجد . أما هيجل ، ثم ماركس وإنجلز والماركسية ، فيبدأون من ثنائية الوجود والعدم (أو اللاوجود أحيانا) ، بدون تحديد معنى نسبى لكل منهما . ثم يزعمون أن هذين النقيضين يجتمعان أو يتواجدان فى الصيرورة ، التى هى فى رأيهم وجود ولا وجود معا ، أو لا هى وجود ولا هى لا وجود ! وهذا غير صحيح . فالوجود وجود معين وليس عدما ، والعدم عدم معين وليس وجودا ، والصيرورة لا تتحقق إلا بمعنى وجود شىء جديد بعد عدم شىء قديم (أو حتى فى البداية بمعنى وجود جزء جديد أو انعدام جزء قديم) .

لكن فردريك إنجلز مثلا (الذى هو أكثر جهلا بالفلسفة من ماركس لأنه لم يستكمل تعليمه الجامعى أصلا !) ، يقول فى كتابه « ضد دورنج » : « الميتافيزيقى لا يفكر إلا بالمتقابلات بدون طرف أوسط : فهو يقول نعم ، نعم ، أو لا ، لا . أما ما وراء ذلك ، فلا يستحق شيئا . وبالنسبة له ، إما أن الشىء يوجد ، أو أنه لا يوجد ، ثم أيضا ، لا يمكن أن يكون الشىء فى نفس الوقت هو نفسه وهو غيره » !! وقد أوضحنا وسنوضح فى معظم الكتاب ، أن هذا إهدار لا منطقى مباشر لأبسط مبادىء التفكير والتعبير ، وسفسطة صريحة تجاهر بالجمع بين الاثبات والنفى ، أى بين الصواب والخطأ ، مما يعنى إلغاء التحديد والحكم المنطقى والتعبير المفيد !!

ولنأخذ مثالا آخر ، هو الحركة . فالحركة يمكن التعبير عنها بالثالوث الجدلى التالى : الموضوع: المتحرك يوجد فى النقطة ا ولا يوجد فى النقطة ب رغم أنه ملتصق بها . ونقيض الموضوع : المتحرك يوجد فى النقطة ب ولا يوجد فى النقطة ا رغم أنه ملتصق بها . ومركب الموضوع : المتحرك يوجد فى النقطة جـ ولا يوجد فى النقطتين ا ، ب . وفى هذه التحديدات الثلاثة ، لا يوجد اجتماع للنقيضين أو إهدار لمبادىء الهوية . أما هيجل ، ثم ماركس وإنجلز والماركسيون ، فيستخدمون ثالوثا متناقضا للتعبير عن الحركة ، هو أن المتحرك « يوجد وفى نفس الوقت لا يوجد » فى النقطة ا ، ثم ينتقل الى النقطة ب ليتكرر فيها اجتماع النقيضين المذكورين ! وهذا غير صحيح . فتحديد الحركة ،

يعنى بالضرورة المنطقية تقسيمها فكريا . وتقسيم نقاط الحركة ، يعنى بالضرورة المنطقية تحديد النقاط المكانية التى « يوجد » فيها المتحرك فى لحظات زمنية معينة ، وليس النقاط التى « لا يوجد » فيها ! فأى نقطة « لا يوجد » فيها المتحرك ، تعنى أنه انتقل منها أو تحرك منها . فأين وحدة النقيضين هنا؟! إن تحديدات الحركة ــ مثل تحديدات أى اتصال واقعى ــ تقبل القسمة الفكرية منطقيا إلى ما لا نهاية ، تعبيرا عن عدم انقسامها واقعيا . وهذا يعنى أن العقل البشرى لا يمكن منطقيا أن يصل الى نقطة يستحيل عندها الحكم بوجود أو بعدم وجود المتحرك فيها .

ثم خذ مثلا ما يسمى « الطفرة الكيفية » ، الذى يزعم هيجل أنه يجمع بين النقيضين فى تعبيره عما يسمى انتقال التغير الكمى التدريجى إلى التغير الكيفى الفجائى . فالحقيقة أن معنى التدرج المذكور ينفى الطفرة أو الفجائية ، بينما معنى هذه الطفرة أو الفجائية ينفى التدرج . ويعترف هيجل بأن التدرج يعنى أن « الطبيعة لا تصنع قفزات » . لكنه يقول إن معنى ذلك إلغاء الحدوث والاختفاء الكيفيين ، وتحول الاختلافات الى اختلافات كمية . وفى رأيه أن الاقتصار على الاختلافات الكمية المتدرجة ، يعنى أن الشيء الحادث يكون موجودا من قبل وجودا صغيرا ، وأنه ينمو أو يكبر ! ويعنى أن الشيء المختفى يتدرج الى الاختفاء عن الادراك ، رغم استمراره فى الوجود وجودا صغيرا لا يقبل الادراك ! لكن الحقيقة أن التدرج فى الحدوث ، يمكن أن يكون تدرجا من العدم وليس من وجود صغير ، كما أن التدرج فى الاختفاء يمكن أن يكون تدرجا الى العدم وليس إلى وجود صغير . وعلى كل حال ، فهو يقول إن المشكلة هى مشكلة الانتقال « من شيء الى غيره وضده » . لكن « الانتقال » الى النقيض ــ أى من وجود كيف معين الى عدمه ومن عدم كيف معين الى وجوده ــ لا يعنى « الجمع » بين النقيضين ولا يتنافى مع مبادىء الهوية . ورغم أن نفس الشيء يمكن أن يقا ل ــ شكلا ــ عن مشكلة الجمع بين التدرج فى الكم والطفرة أو الفجائية فى الكيف ، من حيث أنها لا تعبر عن الجمع بين نقيضين لأنها تتناول النقيضين من منظورين مختلفين ، إلا أنه ليس صحيحا أن التغير الكيفى يكون بالطفرة أو الفجائية . لكن الصحيح أن الانتقال الكيفى أو التناقضى ، يكون بالانفصال المنطقى ، أى أنه ــ من حيث التحديد المنطقى وليس من حيث التحديد الزمنى ــ يحدث مرة واحدة . أما الانتقال الكمى ، فيكون فى حيث التحديد المنطقى متصلا أى متراكما أو متدرجا ، بينما يكون من حيث التحديد الزمنى أيضا تدريجيا . ومعنى ذلك أن التغير الكيفى هو تمام أو اكتمال التغير الكمى . وتحدد التمام أو الاكتمال ، هو تحدد فاصل لا يتعلق بالتدرج أو بالزمن ، رغم أنه يأتى « بعد » التدرج أو الزمن . ومن ثم ، فهو لا يوصف بالطفرة أو الفجائية ، ولا يوصف بالتدرج الزمنى . ومن ناحية أخرى ، فهو كنتيجة للتغير الكمى ، ومن حيث عدم حدوثه إلا « بعد » تدرج منطقى وزمنى ، إنما ينفى الطفرة أو الفجائية ، كما ينفى ما يتصور هيجل أنه قفزة من النقيض الى النقيض . فالتحديد الفاصل منطقيا لا يعنى القفز . ولهذا ، فإن أدق تعبير عن هذا المبدأ الذى لا يتضمن تناقضا ولا فجائية ، هو مبدأ انتقال التغير الكمى أو التراكمى أو المتصل فى العلل ، إلى التغير الكيفى أو الفاصل فى المعلولات . وكلمة « بعد » تعبر هنا عن الترتيب العلّى .

ثنائية الفكر والمادة

علق لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) على تناقض هيجل فى قوله بأن معرفة الانسان بالله تكون بمعرفة الله لذاته ، فقال : «اقلب هذه الجملة ، تجد الحقيقة . فمعرفة الانسان بالله ، هى معرفة الانسان بذاته» ــ أى أن الألوهية هى فكرة بشرية وموضوعها الانسان . وطريقة القلب أو التعكيس هذه ، هى التى اقتبسها كارل ماركس وادعى أنه أجراها على مذهب هيجل . لكنه لم يحاول تطبيقها الا على مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود ، والتى سنتناولها هنا .

وبالنسبة للمادية، المشكلة الرئيسية فى الفلسفة هى مشكلة الفكر والوجود أو العقل والواقع أو الصورة والمادة أو الذات والموضوع ، الخ . والمقصود هنا ، هو مشكلة تحديد « العلاقة » بين طرفى هذه الثنائية . لكن الماركسية وغيرها من المذاهب المادية السطحية ، تكتفى بجانب واحد من هذه المشكلة ، هو أسبقية المادة على الفكر من حيث الوجود . تقول : هل المادة وجدت قبل الفكر أم الفكر وجد قبل المادة ؟ الجواب واضح . لكن هذا جانب بسيط من جوانب المشكلة . فضلا عن أن بعض المذاهب والاتجاهات الأخرى ، يمكن أن توافق على أسبقية المادة على الفكر فى الوجود لحساب ثنائية أخرى ، هى مثلا الروح والمادة أو الألوهية والوجود ، الخ . لأنها لا تعتبر الروح أو الألوهية فكرا ولا مادة ! وهذا يوضح لنا أن مشكلة الفكر والمادة كمشكلة رئيسية فى الفلسفة ، يجب أن ترتبط بمشكلة رئيسية أخرى فى المنهج الفلسفى ، هى مشكلة العقل واللاعقل ، أى اتجاه العقلانية واتجاه اللاعقلانية . فالمادية العقلانية ، هى التى تستطيع تحديد معنى مادية و واقعية الوجود ، ومعنى الأساس المادى للفكر أو العقل ، ومعنى اثنينية الفكر والمادة أو العقل والواقع أو الذات والموضوع ، الخ . ومن ناحية أخرى ، فإن القول بأسبقية المادة على الفكر ، هو قول ينطبق فقط على مبحث الوجود ontology ، أى أنها أسبقية فى مجال الوجود . أما فى مبحث المعرفة epistemology ، أى فى مجال المعرفة ، فإن الفكر هو السابق على المادة ، بمعنى أنه هو الذى يحددها . أى أن العقل أو الذهن أو المدرِك (بكسر الراء) هو السابق على الواقع أو الموضوع أو المدرَك (بفتح الراء) ، بمعنى أنه هو الذى يحدده . وهكذا نجد أمامنا ثنائيات متعددة تتداخل للتعبير عن هذه الثنائية الأعم للفكرة والمادة . وتنقسم هذه الثنائيات إلى ثلاثة أنواع رئيسية ، هى ثنائية أسبقية المادة على الفكر فى مجال الوجود . وثنائية أسبقية الفكر على المادة فى مجال المعرفة . وثنائية التحديدات العقلانية لهذين الطرفين وعلاقتهما ، والاستبعاد العقلانى للتصورات اللاعقلية عن الوجود والمعرفة ، وذلك فى مجال المنهج . ولا شك أن أهمها جميعا ، هى ثنائية العقل ضد اللاعقل .

ولنبدأ بالنظر فى تصورات هيجل عن العلاقة بين الفكر والمادة ، والتى كانت أساس قصور الفلسفة الماركسية فى تفسير وحل مشاكل المجتمع والتاريخ ، وعجزها عن تفسير مشاكل وتناقضات الفيزياء التحت ذرية . ومحاولاتها لتبرير ذلك بأوهام اجتماع النقائض .

يبدأ هيجل برفض الفلسفات السابقة ، التى تفصل بين طرفى الثنائية المذكورة ثم تعجز عن وصلهما أو توحيدهما (ولاحظ أنه يقصد أيضا بالفصل ، الفصل المنطقى أى التحديد ، وليس فقط الفصل العازل أو التقطيع !) ، كما يرفض الفلسفات التى تلغى أحد الطرفين لحساب الآخر . ومثال النوع الأول ، هو كانط الذى قال بوجود « الشيء فى ذاته » فى مقابل الذات العارفة أو المعرفة أو الظواهر phenomena ، ثم جعله وجودا باطنا noumena غير قابل للمعرفة أو الظهور ، بحيث لم يبق منه سوى اسم مفرغ من المضمون أو المعنى . أما مثال النوع الثانى ، فهو فشته الذى قصر معنى الوجود على وجود « الأنا » . وبعد هذه البداية الواعدة ، يزعم هيجل أنه يحل مشكلة الانفصال بين طرفى الثنائية المذكورة ، بدون إلغاء أحد طرفيها . وتبحث عن هذا الحل المزعوم ، فتجد أنه باسم الوحدة أو الاتصال يلغى الانفصال différenciation بين الطرفين ، أى التحدد المنطقى لكل طرف منهما ، ويصنع منها بناء على مبدأ اجتماع النقيضين وحدة مختلطة أو اندماجا مختلطا ، تختفى فيه المادية أو واقعية الواقع بقدر ما تختفى فيه فكرية الفكر أو ذاتية الذات !! ولكن لأنه يتحدث كثيرا فى هذه الثنائية المختلطة عن « الفكرة » أو « الروح » أو « الله » ، فانك لا تملك إلا أن تلاحظ أنه يميل عمليا الى ما يسميه الماركسيون باسم المثالية أو الفكرية الذاتية subjective idealism (أى الفكرية اللاواقعية) ، أكثر مما يميل الى ما يسمونه المثالية أو الفكرية الموضوعية objective idealism (واسمها الصحيح هو الفكرية الواقعية) . أو بعبارة أخرى ، يميل الى الروحانية اللاواقعية ، أكثر مما يميل الى الروحانية الواقعية . ورغم أنه يجعل « الفكرة » أو الألوهية سابقة على « الطبيعة » فى الوجود ، إلا أن تصوره للفكرة وللروح

وللألوهية هو تصور أقرب الى « وحدة الوجود pantheism» التى تجمع بين الطرفين . أما فى مجال المعرفة ، فهو يخلط بين الفكر وبين الواقع بحيث لا تعرف أيهما يحدد الآخر ، لأنه يجعل الفكر واقعا والواقع فكرا !

وباختصار ، فإن محاولاته للتوحيد بين الطرفين هى تخليطات بين الطرفين ، فضلا عن أنها أيضا وأساسا تخليطات بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة . ولهذا يعتبر المنطق مثلا نوعا من فلسفة الوجود ontology ! ويعتبر أن وجود الأشياء يعبر عن معرفة الله بذاته خارج ذاته ! لكن الحقيقة أن طرفى ثنائية الفكر والمادة فى مبحث الوجود ، وطرفى ثنائية الذات والموضوع أو المدرِك والمدرَك فى مبحث المعرفة ، هما طرفان منفصلان منطقيا أى متحددان كهويتين مختلفتين أى كنقيضين ، ومن ثم لا يتوحدان إلا من منظورات أخرى . ففى مبحث الوجود ، يتوحد الفكر والمادة من منظور « العلاقة العلّية » التى تحدد الفكر كمعلول أو كنتيجة للأساس المادى ، رغم أنه من حيث الكيف أو النوعية معلول يختلف عن العلة . أما فى مبحث المعرفة ، فإن طرفى ثنائية الذات والموضوع أو المدرِك والمدْرك (بكسر الراء ثم فتحها) يتوحدان من منظور « عملية المعرفة » أو « عملية الادراك » ، كعملية تجمع بين الطَرف الأول كفاعل وبين الطرف الثانى كمفعول ، أو كعملية تحقق التماثل بين المدرَك الذهنى (بفتح الراء) والمدرَك الخارجى (بفتح الراء ايضا) — وهو تماثل يمكن أن يوصف منطقيا بالهوية ، ولكن ليس بمعنى الهوية الذاتية أو هوية نفس الشىء كما يتصور هيجل ، وليس بمعنى هوية « الصورة طبق الأصل » بالمفهوم الماركسى . هذا هو المعنى الصحيح للثنائية المذكورة ، والذى يختلف عن معنى الاثنينية العنصرية dualism . وهذا هو المعنى الصحيح للوحدة unity ، والذى يختلف عن معنى الشىء الواحد oneness . وفى ضوء ذلك ، يمكن أن نفهم تخليطات هيجل .

يقول هيجل فى تخليطاته ، إن واحدية الروح تعنى التساوى بين الذات والكون . ويقول : « إن الواقعية réalité الماثلة فى الروح ، تتوحد مع الفكرية [أو المثالية] idéalité فى الطبيعة » . ويقول إن الحق le vrai ليس مجرد اتفاق accord بين الموضوع وتصورنا عنه ، لكن الحق هو الهوية بين الموضوع وتصوره أو معناه العام concept (أى بالتعبير العادى الفكرة الكلية أو التحديد الكلى) . ومن ناحية أخرى ، فالمعنى العام عنده يعبر عن الوحدة المطلقة بين الوجود والفكر ، بينما الموضوع عنده ليس إلا تحقق المعنى العام ! ومقولة « الفكرة » Idée (ولاحظ أنه يكتب هذه الكلمة بالحرف المكبّر لأنها تعطى عنده معنى خاصا شبه غيبى !) ، هى وحدة الذات والموضوع والفكرى والواقعى والنهائى واللانهائى والنفس والجسم ! يقول : « إن الفكرة هى المعنى العام التام ، أو الموضوعى الحقيقى ، أو الحقيقى من حيث هو كذلك . فإذا كان لشىء ما حقيقة ، فإنما يكون ذلك فقط بواسطة الفكرة » . وكل « واقعى لا يوجد [حتى الوجود !] إلا بقدر ما تكون الفكرة فيه ويعبر عنها » !

ولاحظ أن هيجل لا يستعمل كلمة « الفكرة » بمعناها المعروف.فهو لا يعتبرها نتاج نشاط ذاتى عادى ، لكن يجعلها بمثابة نشاط ذاتى إلهى ، كما يجعل لها قيمة موضوعية أى واقعية أو وجودية . والفرق عنده بين معنى التصور أو المعنى العام Concept ومعنى الفكرة ، هو أن التصور تصور لشىء معين ، بينما الفكرة لا تشير إلى شىء معين ، أو بالأحرى تشير إلى كل شىء ! وهى فى رأيه وحدة التصور أو المعنى العام والواقع ، وهى المبدأ الروحى للحركة فى عالم المنطق وفى عالم الطبيعة وفى عالم التاريخ . وما يسميه « الفكرة المطلقة » ، تعبر عنده عن مجموع الواقع ، كنتاج لما يسميه « تلقائية » المبدأ الواحد الخالق والماثل فى كل الموجودات (أى الله) ! فالمطلق هو وحدة الذات والموضوع ، والفكرة هى وحدة الفكر والوجود ! وفى كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » ، يعرّف « العقل » أيضا بأنه وحدة المعنى العام والموضوع الذى هو خارج المعنى العام . كذلك يكرر الحديث عن « الهوية » بين المعرفة والموضوع القائم فى الخارج — ليس بمعنى هوية التماثل ، ولكن بمعنى هوية الحقيقة الفكرية الماثلة فى الطرفين.

والتخليط الهيجلى بين الفكر والوجود ، يعتمد على مغالطة نشرها كانط ، تزعم أنه — بتعبير هيجلى — لا فرق بين الماهية الممكنة والماهية الموجودة ، أى بالتعبير العادى ، لا فرق بين فكرة شىء ممكن وفكرة شىء موجود ! والحقيقة

أنه لا معنى لما يسمى ماهية وفكرة موجودة فى مقابل ما يسمى ماهية أو فكرة ممكنة ، لأن الوجود يتحدد فى مقابل الفكر بمعنى المادة الخارجية أو المدرَك الخارجى ، بينما الامكان يتحدد فى مقابل مقولة أخرى لا مجال لها هنا ، هى مقولة الضرورة التى سبق ذكرها . لكن مغالطة كانط تقول ، إنه فى الفكر لا يحتوى الواقعى على أكثر مما يحتوى عليه الممكن ، وأن مائة دولار واقعية وعينية مثلا لا تحتوى على أى شىء أكثر مما تحتوى عليه مائة دولار ممكنة أو متصورة ! كيف يكون ذلك ؟! قال كانط إن « الوجود ليس محمولا » predicate يمكن أن نضيفه أو نحكم به على أى تصور ليجعله شيئا عينيا ! وهذه مغالطة ! والصواب هو أن « الوجود » ليس محمولا من نوع فكرى أى ليس « صفة فكرية » ، لكنه محمول إدراكى أو وصف إدراكى ، إذا أضفناه أو حكمنا به على موضوع ما (subject) ، فإنه يعنى أنه واقع فى الخارج،أى يعنى قابليته للادراك فى الخارج . وبهذا المعنى ، فإن الفرق لا يتحدد فقط بين المائة دولار « فى الواقع » والمائة دولار« فى الفكرة » ، لكن الفرق كبيرا أيضا داخل الفكر نفسه بين المائة دولار الواقعية والمائة دولار غير الواقعية التى يسميها كانط وهيجل «ممكنة» . هذا الفرق هو محمول أو صفة « الوجود » ، كمحمول أو صفة توجد « فى » الفكر أيضا ، رغم أنه ليس محمولا من نوع فكرى أى ليس صفة فكرية . فهو لا يوجد « فى » الفكر إلا من حيث يشير الى « خارج » الفكر . ولولا ذلك ، لما استطاع الفكر أن يميز بين تحديد « المائة دولار الموجودة » ، وتحديد « المائة دولار غير الموجودة » !

وعلى نقيض هذا التمييز الحاسم بين محمول الوجود ومحمول عدم الوجود فى الفكر ، يقول هيجل كلمته المعروفة فى كتاب « فلسفة القانون » : « ما هو واقعى يكون معقولا ، وما هو معقول يكون واقعيا » ! وبهذا الخلط بين الفكر والواقع ، يختلط الوجود باللاوجود . ولهذا يكرر هيجل أنه لا يوجد اختلاف بين الأفكار والأشياء ، وأن الموجودات الموضوعية تعتبر مقولات فكرية ، وأن مقولات اللغة هى نفسها مقولات الوجود ، الخ ! ويقول هيجل إنه يرفض القول بأن الفكر يخلق الوجود أو إن الروح تصنع الطبيعة ، ويرفض أيضا القول بالعكس ، لأنه يرى أن الروح فكر ووجود معا ! وواضح أن هذه بغبغة سفسطائية وتخليط صوفى لا يفيد أى تحديد عن المشاكل والأطراف المذكورة . ومع ذلك ، فقد تركت تأثيراتها العكسية فى الفلسفة الماركسية . فلم تستطع هذه ـــ أولا ـــ أن تحدد التمايز النوعى للوجود الفكرى ، بل كادت تعتبره نوعا من الوجود المادى . ولم تستطع ـــ ثانيا ـــ أن تفهم أن المعرفة أو المدرَك الذهنى (بفتح الراء) ، لا يمكن أن يكون صورة طبق الأصل لما يسمى « الشىء فى ذاته » ، لأن الهوية الهيجلية المزعومة بين الطرفين لا معنى لها .

ويقول نييل إن مثالية أو فكرية هيجل ، يجب أن تسمى « واقعية فكرية » idéal - réalisme ، لأنها تقول بواقعية الفكر وبفكرية الواقع ! يقول هيجل : « إن التقابل بين الفلسفة الفكرية [المثالية] والفلسفة الواقعية ، هو بدون معنى ... فيجب تصور الموجود لذاته عموما [أى الموجود المعروف] كفكرى ، بينما أشرنا من قبل إلى الوجود باسم الواقع . وعموما ، فهم يعتبرون الفكرى والواقع ، كتحديدين موضوعين أحدهما أمام الآخر فى استقلال متساوٍ ، ويقولون بناء على هذه الطريقة فى تصورهما إنه يوجد أيضا فكرى بالاضافة الى الواقع . إلا أن الفكرى ليس شيئا يوجد خارج أو إلى جانب الواقع ، لكن معنى الفكرى يتكون بوضوح من هذا : أنه هو حقيقة الواقع » ! وبذلك اعتبر الوجود المعروف فكرا ، كما لو كان مجرد صورة أو إدراك أو معرفة فكرية فى الذهن . وأنكر وجود الفكر منفصلا منطقيا عن وجود الواقع ، ومن ثم اعتبره الحقيقة الباطنة للواقع . لكن الصواب هو أن الفكر لا ينتمى الى الواقع ، إلا من حيث الوجود الذى يجمع كل النوعيات . أما من حيث ثنائية الفكر والواقع كثنائية للمعرفة ، فالمقصود بها الفكر الذى يوجد « داخل » الذهن فى مقابل الواقع الذى يوجد « خارج » الذهن . وفى هذا التحديد ، نلاحظ بوضوح الانفصال المنطقى بل والانفصال المكانى بين الفكر والواقع .

ويرى هيجل أيضا أن « الروح » ليست واقعا ذاتيا يقابل « العالم » كما تقابل الذات الموضوع ، ولكنها وحدة بين ذاتها وبين العالم كموضوع . ولهذا فإن معرفتها بالعالم ، هي نفس معرفتها بذاتها . وعندما يستعمل بشكل مباشر كلمة « الله » بدلا من كلمة « الروح » ، فإنه يعنى هذا أيضا ، أى يعني أن معرفة الله بالعالم تكون من خلال معرفته بذاته . ومن ناحية أخرى ، فإن الروح لا توحّد فقط بين الفكر والعالم ، لكن توحّد أيضا بين الفكر الإلهى والفكر البشري . فهو يقول إن الفكر البشرى إذ يفكر فى نفسه ، يجد أنه يطابق ذاتيا الفكر الإلهى ! ومن هنا يتحدث هيجل عما يسمى التطور التقدمى للفكر الإلهى من خلال التطور التقدمى لفكر الإنسان ! وعندما يتحدث عن فينومينولوجيا أو ظواهريات الروح ، يعنى بذلك تطور الروح البشرية والروح الإلهية معا ، من خلال المراحل التاريخية والقوميات وأنواع الحضارة والأديان والفلسفة .

والروح تنقسم عنده الى ثلاثة مستويات : ١ - « الروح الذاتية » . وهذه فكر بحت . ٢ - « الروح الموضوعية » . وهذه تعني اللغة والثقافة والأخلاق ، أو عموما « روح الشعب » فى كل عصر . وتطور الروح الموضوعية ، هو تطور الأخلاق والعادات والقوانين ، الخ ، التى تصنع الترابط والاتصال فى التاريخ . ٣ - « الروح المطلقة . وهي الروح التى تعى ذاتها ، فتصنع صيرورة التاريخ . وهي تعى ذاتها من خلال الفن والدين والفلسفة . ورغم أن هيجل يرى أن الله يتجلى أو يتجسد فى كل شيء ، إلا أنه يرى أنه يتجلى أو يتجسد بشكل خاص فى التاريخ . فعملية تطور الوجود أو العالم universe ، هى مثل حركة الفكر ، عملية ظهور manifestation أو تكشّف (بتشديد الشين) self-unfolding للمطلق أو الله . وهذا التخليط بين تطور الوجود وتطور الفكر من خلال الذات الإلهية ، يعبر عنه هيجل أيضا بقوله إن التطور هو ظهورٌ فى الزمان وهو أيضا حركة عقلية بحتة داخل المطلق ! ولهذا زعم فى تأريخه للفلسفة أن نظام الظهور التاريخى للمذاهب الفلسفية ، هو نفس نظام تسلسلها المنطقى كتسلسل تقدمى فى التفكير ! وهذا يعنى أن الفلسفة التجهيلية فى العصور الوسطى ، كانت أرقى من الفلسفة اليونانية القديمة !

وفى كتابه « موسوعة العلوم الفلسفية » ، يحاول هيجل أن يبين أن « الروح » هى « الواقع الأعلى » . وهو يصور الانتقال من مستوى المنطق إلى مستوى الطبيعة ، بأنه حركة الفكر الذى يخرج عن ذاته ويتحول إلى طبيعة ، لأن وعى الروح لا يتم إلا من خلال طرح الطبيعة كنقيض . وفى كتاب « المنطق » أيضا ، يبدأ بأن الفكر يفكر فى نفسه ، ومن ثم يلد عالم الموضوعات . ويجعل الفكرة تنتهى بالخروج عن ذاتها ، أى بالسقوط فى التموقع الخارجى l'extériorité وهو الطبيعة . هل معنى ذلك كله ، أن الفكر عند هيجل يلد الواقع أو الطبيعة ؟ يقولون : لا ، لأن الروح والفكر والفكرة وما إلى ذلك ، تجمع عنده بين الفكرية والواقعية ، أو بين الذاتية والموضوعية ! أما نبيل ، فيقول إن « انتقال المنطق إلى الطبيعة » عند هيجل ، هو نوع من « التجربة الدينية العميقة » ! وهذا يعنى بصراحة ، أن ألوهية الروح والفكر والفكرة ، الخ ، هى التى تلد أو تخلق الواقع أو الطبيعة أو الأشياء . وهى التى تحدد المراحل الجدلية الثلاث لتطور الوجود ، أى التفكير البحت أو اللوغوس أو المنطق كموضوع ، ثم الطبيعة أو المادة كنقيض موضوع ، ثم التاريخ كمركب موضوع .

وهنا نصل الى السؤال الحاسم : هل معنى ذلك أن هيجل من أتباع وحدة الوجود pantheism ، بمعنى وحدة أو هوية الله والطبيعة أو الواقع أو الوجود ؟ هذا واضح فى أقواله عن الروح أو الفكر أو الفكرة أو ما إلى ذلك من مرادفات كلمة الألوهية . ولهذا يرى كثيرون أنه من أتباع وحدة الوجود . لكن البعض يرفضون ذلك ، رغم اعترافهم بأن « روح مذهبه تتبع وحدة الوجود » . أما هيجل نفسه ، فيرفض اتهامات وحدة الوجود ، قائلا إنها إتهامات تعبر عن عدم معرفة العلاقات الحقيقية بين الله والعالم . وكالمعتاد فى منهجه الذى يحاول الجمع بين النقيضين أو الارتفاع فوقهما ، يزعم أنه لا يقع فى وحدة الوجود التى تقول باستغراق أو اندماج الله فى الوجود ، ولا يقع فى نقيض وحدة الوجود الذى يقول بالانفصال المطلق بين الله والوجود ، ولكنه يقول بالثالث أو الوسط الجدلى

المزعوم الذى يجمع بين مثول الله فى الأشياء كمبدأ واحد وبين تحدده كشخصية ! ويقول : « إن الله ليس فقط الموجود الأبدى أى الجوهر ، ولكنه أيضا المعرفة الذاتية ، أى أنه ذات . والله واقعى من حيث يعرف نفسه . والله كموجود فى ذاته ، هو معرفة ذاته فى ذاته . وكموجود فى الأشياء الأخرى [!] ، هو المعرفة بذاته خارج ذاته ، وهو معرفة الله فى العالم ، أى فى الموجودات الجزئية التى هى مخلوقات الله » !

وهذا التبرير المعرف لوحدة الوجود ـــ أى لوحدة الخالق والمخلوقات أو لوحدة الفكر والواقع أو العالم أو الطبيعة ـــ هو مجرد تكرار لتخريفات الفلسفات اللاهوتية المدرسية فى العصور الوسطى عن التأملات الذاتية السماوية التى تصنع موجودات الوجود ! فالفلسفات اللاهوتية المدرسية أو الاسكولائيةscholastic ، كانت تزعم أن فعل تأمل الله لذاته ، خلق أو أصدر مفعولا واحداً هو العقل الأول ، وأن مستويات الوجود تسلسلت من أفعال التأملات الذاتية لهذا العقل الأول وما صدر عنه من عقول تالية ! فالعقل الأول فى تأمله لمبدئه الخالق صدر عنه « عقل ثان » ، وفى تأمله لنفسه صدر عنه « نفس » الفلك الأول ، وفى تأمله لكونه ممكن الوجود صدر عنه « جرم » أى جسم الفلك الأول ! وبهذا الطريقة تسلسلت إلى الوجود عشرة عقول وتسع نفوس أفلاك أو كواكب وتسعة أجرام فلكية ، ثم العالم المادى أى الأرضى ! وقد تصور المدرسيون أنهم بهذا التسلسل التخريفى ، يمكن أن يفسروا صدور الكثرة عن الواحد المطلق ، وصدور المادة عن الروح الإلهى . لكن هيجل الذى اعتبر الوحدة تعدداً والتعدد وحدة ، والذى اعتبر الروح فكرا وواقعا ، قال بثلاثة مستويات فقط ، لتفسير ما اعتبره حركة الترقى الجدلى للوجود ، بينما جعل داخل كل مستوى منها حركة ترق جدلى لظواهر هذا المستوى .

بقيت الآن نقطة تحتاج الى توضيح ، هى العلاقة بين الفكر والمادة فى مجال المعرفة .

إن هيجل كما رأينا يخلط بين مجال الوجود ومجال المعرفة . فهو يبدأ مثلا من أن الواقع لا يمكن أن يُعرف أو يتحدد بدون عقل أو فكر ، ويقفز من ذلك الى القول بأنه لا يمكن أن يوجد بدون عقل أو فكر ، ثم الى القول بوحدة وجود الواقع والعقل أو الفكر ! وبهذا التخليط بين المجالين ، أنكر تلميذه الفرنسى برنشفيك واقعية الوجود الخارجى فقال : « إن النظر الفلسفى من حيث هو نوع من المعرفة ، لا يمكن أن يعرض للوجود إلا من حيث هو معروف ... فالمعرفة تؤلف العالم الذى يكون نفس العالم بالنسبة لنا . أما وراء ذلك فليس ثمة شىء على الاطلاق : لأن شيئا يكون من شأنه أن يوجد وراء المعرفة ، لابد أن يكون مستحيلا أو لامتحدداً ، أعنى أنه لابد أن يكون فى نظرنا معادلا للعدم » !

وفى رفض هيجل لما يقوله كانط عما يسمى المقولات أو المبادىء الأولانية البحتةtranscendental ، أى القَبْلية apriori . مثل مبادىء الزمان والمكان والعلّية التى يزعم كانط أن الذهن يفرضها على التجربة الحسية ، يقول إنها مبادىء الذهن وأيضا قوانين الطبيعة . لكنه لا يعنى بذلك ما قد نتصوره للوهلة الأولى ! فهو لا يقصد أن هذه المبادىء أو القوانين مستقرأه فى الذهن من الطبيعة ، أى أنها إدراك ذهنى لمبادىء أو قوانين الواقع الخارجى . لكنه يبرر وصفه لها بأنها ذهنية وطبيعية معا ، بأن الذهن والطبيعة أو الواقع شى واحد ! والمهم فى ذلك ، أنه أنكر أصلا وجود مشكلة تسمى مشكلة العلاقة بين الفكر والمادة فى المعرفة ، أى مشكلة العلاقة بين المدرَك الذهنى (بفتح الراء) والمدرَك (بفتح الراء أيضا) كموجود مادى خارجى ، أو بين ما يسمى الصورة وما يسمى الأصل . ذلك أنه فى رده على كانط وفى قوله بأن « الشىء فى ذاته » غير القابل للمعرفة عند كانط هو « شىء معروف » ، كان يهتم بتأكيد تصوراته عن الطابع الفكرى للواقع والطابع الواقعى للفكر ، وعن الوحدة أو الهوية بين الفكر والواقع . ومن ثم ألغى ثنائية الطرفين فى المعرفة ، فألغى بذلك أىّ مشكلة تخص « العلاقة » بينهما ، بل ألغى أصلا تحدد أحدهما

كأصل وتحدد الآخر كصورة ! ومعنى ذلك أنه لم يرد فى الحقيقة على مغالطات كانط عن العلاقة بين « المعرفة » و « الشىء فى ذاته » ، ولكنه اكتفى كالمعتاد بتوحيد أو تجميع هذين النقيضين ، بحيث بقيت المشكلة كما هى بدون حل . وكانت النتيجة أن تلاميذ كانط استأنفوا بطريقة أو بأخرى مغالطاته عن عدم التطابق المزعوم بين الصورة الذهنية والأصل المادى الخارجى ، بينما تلاميذ هيجل استأنفوا بطريقة أو بأخرى مغالطاته عن التطابق فى نفس الهوية المزعومة بين الصورة الذهنية والأصل المادى الخارجى « فى ذاته » . وبذلك ، انتقلت إلى الماركسية مغالطات النوع الثانى فى هذه المشكلة .

لكن إذا كانت مغالطات هيجل المرتبطة بتخليطاته عن وحدة الوجود أو وحدة الفكر والواقع، هى مغالطات واضحة سبق الرد عليها ، فإن مغالطات الفلسفة الماركسية فى الرد على كانط وأتباعه تحتاج إلى توضيح .

فأولا ، يقول كانط إن الأشياء فى ذاتها هى موجودات باطنةnoumena غير قابلة للمعرفة أو التحديد ، لأن كل مدركاتها الظاهرة phenomena هى مدركات يتدخل فيها الذهن البشرى بقوالبه ومبادئه المزعومة المفروضة ذاتيا . وهذه النظرية عبر عنها بطريقة أخرى العالم الفيلسوف الألمانى هلمولتزHelmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) وغيره من المتأثرين بكانط . فقد قالوا إن المدركات الحسية تعبر عن المنبهات الخارجية تعبيرا رمزيا لا يقدم « صورا »images أو « نسخا » copies « مطابقة » للأشياء الخارجية ، لأن المدركات الحسية تتكون كاستثارات للطاقة العصبية النوعية الكامنة فى كل نوع من الحواس . ويدللون على ذلك ، بأنه إذا أثر أى مؤثر ـ ولو مشرط جراح ـ فى أعصاب العين مثلا ، فإن هذا يؤدى الى حدوث إحساس بالضوء . والحقيقة أن مجرد وصول كل نوع من المؤثرات الخارجية الى كل نوع من أعصاب الحواس بطريقة طبيعية ، إنما يعبر عن فرز أو تصنيف نوعى للمؤثرات الخارجية أى للموجودات ، كأساس لعمليات الفرز أو التصنيف الأخرى للتماثلات واللاتماثلات فى الوجود . وهذه هى قدرة التحديد أو الادراك الحسى . فما معنى « الرمزية » هنا ؟! وبالنسبة إلى ماذا توصف المدركات الحسية بالرمزية ؟! إن كانط وأتباعه يرتكبون خطأ فى منطق التفكير والتعبير . فكانط لم يقتصر على اختراع قوالب ومبادىء يزعم أن الذهن يفرضها على المعرفة ، لكن المشكلة أنه يرى أن المعرفة البشرية لها طابع معين ، وهو يريد « معرفة » الأشياء فى ذاتها « بدون » هذه المعرفة البشرية ! وهذه مغالطة وتناقض ذاتى ، أى تعبير لا منطقى . فالمعرفة ليست إلا المعرفة البشرية ، ولا معنى لأى معرفة غير بشرية . فكيف يمكن اعتبار تكوينات أو تشكيلات المعرفة البشرية موانع أو حواجز للمعرفة ؟! إن مجرد القول بأن « الظواهر » هى المعرفة البشرية للأشياء فى ذاتها ، يعنى أن هذه الأشياء معروفة وليست « موجودات باطنة » ، لأنه لا معنى آخر لكلمة « المعرفة » .

وهذا الخطأ الذى يهدر هويات المنطق اللغوى ، هو نفس خطأ هلمولتز وأصحابه الذين يتحدثون عما يسمونه « رمزية » المدركات الحسية والذهنية . ذلك أن هذا الأدعاء ، يعنى المقارنة بين أصل غير بشرى وبين رسم بشرى يزعمون أنه رمزى أو هيروغليفى لا يقدم صورة فوتوغرافية له . وهذه أيضا مغالطة وتناقض ذاتى ، أى تعبير لا منطقى . فلا معنى لتصور أصل مزعوم بدون الادراك البشرى ، حتى يمكن مقارنته بمدركاته البشرية . إن من الممكن أن نتحدث مثلا عن مطابقة أو عدم مطابقة رسم أو صورة فوتوغرافية لشىء بمقارنة الرسم أو الصورة الفوتوغرافية بصورة أخرى أكثر دقة أو بالصورة البشرية المباشرة لهذا الشىء . لكن إذا كان ما يسمى « الأصل فى ذاته » هو نفسه تعبير لا منطقى ، لأنه يعبر عن « معرفة » بدون معرفة بشرية ، أو يعبر عن إدراك حسى بدون إحساس بشرى ، أو يعبر عن صورة بدون جهاز تصوير ، فكيف يمكن إثارة مشكلة حول المطابقة أو عدم المطابقة بين الصورة البشرية والأصل غير المدرك بشريا ؟! مثل هذه المشكلة تكون مجرد سراب لا منطقى . ذلك أن المعرفة أو الادراك ، لا يعنى إلا التصنيف البشرى للموجودات، والتحديد البشرى للتماثلات واللاتماثلات فى الوجود . أما « الشىء فى ذاته »

أو « الأصل فى ذاته » ، فهو تعبير نافٍ بحت pure ncgational[1] ، أى لا يعنى إلا نفى المعرفة أو ا لادراك . ومن هنا لا يجوز استخدامه فى مشكلة المعرفة ، رغم أنه يجوز استخدامه فى مشكلة الوجود ، للتعبير مثلا عن وجوده قبل وجود الانسان .

وثانيا ، يرفض ماركس والماركسيون مغالطات كانط وهلمولتز وأصحابهما ، ولكن يزعمون أن المعرفة البشرية والمدركات الحسية البشرية هى « صور » أو نسخ مطابقة لما يسمى « الشىء فى ذاته » أو « الأصل فى ذاته » بالمعنى اللابشرى ! ومن ناحية أخرى ، يرفضون موقف الفلسفة العلم إنسانية anthropologism (عند فيورباخ وغيره) ، التى حاولت تصحيح موقف كانط وموقف هيجل بأن أكدت « الارتباط » بين معرفة العالم الموضوعى وبين الطبيعة البشرية . لكن موقف الماركسية عن « المرآوية » المزعومة للمعرفة البشرية والادراك البشرى ، هو أيضا مغالطة وتناقض ذاتى ، أى تعبير لا منطقى ، لنفس الأسباب التى سبق ذكرها . فمن الممكن منطقيا أن نتحدث عن « وجود » الشىء فى ذاته أو الأصل فى ذاته ، بدون أو قبل أو بعد المعرفة البشرية أو الادراك البشرى . أما تناوله من حيث المعرفة أو الادراك ، فيفترض بمنطق التعبير ــ أى بتحصيل الحاصل ــ أننا نتناول معرفته البشرية أو إدراكه البشرى . وفى هذا الاطار فقط ، يمكن أن نتحدث عن مشكلة الأصل والصورة أو المطابقة وعدم المطابقة . فإذا قلنا إن الصورة الفكرية أو الصورة الحسية مطابقة أو غير مطابقة للأصل ، فيجب أن نعنى بذلك الأصل المحدد بالمعرفة البشرية أو الادراك البشرى ، وليس الأصل الذى يخرج عليهما . وهذا ما تعبر عنه أيضا ثنائيات : الذات والموضوع ، والذهن والواقع ، والعقل والمادة ، والمدرِك (بكسر الراء) والمدرَك (بفتح الراء) ، والادراك العادى والادراك العلمى ، والادراك الحقيقى أو الجوهرى والادراك الظاهرى (المظهرى) أو الثانوى ، الخ .

وقد كان أرسطو منطقيا مع نفسه ، حين عبّر عن الوجود المادى الخارجى بفكرة « الهيولى » التى توجد محددة بما يسمية « الصورة » . صحيح أنه اعتبر الهيولى فى ذاتها (أى الشىء فى ذاته) لا محددة . ولكنه لم يتصور مثل كانط أنها غير قابلة للتحديد ، بل قال إنها تتحدد بالصورة . فعدم القابلية للتحديد ، يعنى عدم تقبل الصورة . أما لاتحدد الهيولى بدون صورة ، فلا يعنى إلا « وجودها » بدون تحديد أى بدون معرفة . وهذه كما قلت مشكلة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا تتعلق بمبحث المعرفة .

وتنبها هذه النقطة الى ملاحظة أخيرة . فالفلسفة الماركسية تتحدث عن استقلال المادة عن الفكر . وهذا صحيح طبعا فى مبحث الوجود ، لأن معناه أن وجود المادة لا يتوقف على وجود الفكر . لكن الأمر يختلف فى مبحث المعرفة . فهاهنا لا تتحدد المادة إلا بالفكر أو بالذهن البشرى أو بالعقل البشرى . ومن ثم لا يجوز أن نقول فى مبحث المعرفة ، إن المادة مستقلة عن الفكر أو مستقلة عنّ الانسان ، لأنه هو الذى يحددها . ولا يجوز أن نقول فى مبحث المعرفة ، إن الموضوع مستقل عن الذات ، لأن معنى ذلك أنه يُعرف ويتحدد بدون الذات . ولما كان العقل البشرى هو جهاز تصنيف أو تحديد للتماثل واللاتماثل فى الوجود ، وليس جهاز تصوير مرآوى للوجود فى ذاته ، فإن الاعتراف بالعلاقة الصحيحة بين المادة والفكر أو الواقع أو الموضوع والذات ، يكون اعترافا ذا أهمية حاسمة فى حل الكثير من مشاكل المعرفة البشرية فى مجال العلوم ، وخصوصا فى مجال العلوم الفيزيائية التى لا تعتمد على الادراك المباشر بل تعتمد على الاجراءات الرياضية والتحقيقات الادراكية غير المباشرة . ولهذا فشلت الفلسفة الماركسية فى حل الكثير من مشاكل العلوم الفيزيائية التحت ذرية ، كما أوضحت فى القسم المخصص لذلك ، واقتصرت على اقتباس أفكار الفلسفات البرجماتية والوضعية المحدثة فى هذا المجال ، مع تكريس تناقضات الظواهر التحت ذرية بدلا من تصفيتها .

---

(١) لزيادة توضيح الكلمات ، لا أحذف حرف العلة فى الكلمات غير الشائعة .

العقلانية فى الأخلاق ، تعنى عند هيجل الفردية المعارضة للمجموع ! والضمير الفردى يتحول فى رأيه إلى مبدأ للشر والنزوات ! ولهذا يرفض التراث الفلسفى الأخلاقى الذى يسميه « الأخلاق الذاتية » ، ويطالب بما يسميه « الأخلاق الموضوعية » أو « الأخلاق الاجتماعية » ، التى تعنى عنده الانتماء إلى الأسرة والمجتمع والدولة ! فالأسرة هى التحقق الغريزى للحياة الأخلاقية ، والدولة هى مسكن الروح الأخلاقية ، والأخلاق ليست إلا أخلاق مجتمع أو طبقة . وفى كتابات أخرى ، تحدث أيضا عن دور الدين والكنيسه فى تمثيل « الروح الاجتماعية » التى تصنع الأخلاق . وهويرى أن الفرق بين « القانون » الرسمى والقانون الأخلاق ، أن الأول موجود ومتجسد فى العالم الخارجى ، بينما الثانى يوجد فى الوعى الداخلى ! وباختصار ، فهو يوحِّد بين النظام الأخلاق والنظام السياسى والاجتماعى ، أى يخلط بين فلسفة الأخلاق وبين موقف الاحترام العادى للأعراف الاجتماعية ، ويجعل فلسفة الأخلاقethique بمعنى الأخلاقيةmoralité الاجتماعية ، ويجعل المبادىء الأخلاقية بمعنى العادات الخلقيةmoeurs .

ولأنه يرى أن الدولة ــ أىّ دولة ــ هى التعبير الإلهى عن الجماعة التاريخية التى ينتمى إليها الفرد ، ويرى أن الفرد يحقق ذاته كعضو فى مجموع كلى من خلال الدولة،وأن « الواجب الأعلى للفرد أن يكون عضوا فى الدولة » ، يقول إن المثل الأعلى الأخلاق هو المصالحة مع القدر ومع التاريخ ، من خلال المصالحة مع الدولة التى هى أعلى أشكال القَدَر التاريخى ! فالموقف الأخلاق ، هو موقف التكامل مع سلطة الدولة ، وقبول الأعراف والعادات الخلقية الاجتماعية والخضوع لها ، بدلا من الخضوع لما يسميه المبادىء الأخلاقية العقلانية الصورية . وفى كتابات أخرى ، يقول إن الدولة هى التجسد الفعال للمثل الأعلى الأخلاق ، وإن « الدولة هى تحقق الفكرة الأخلاقية » ! أما الواجب الأعلى أو الفضائل والمبادىء العليا العقلانية التى نجدها مثلا عند كانط ، فيرى أنها صورية مجردة ومفرغة من المضمون ولا ترتبط بالشعب أو المجتمع ، وأنها لا زمانية منفصلة عن الواقع التاريخى والاجتماعى ، لأنها تعبر عما يجب أن يكون وليس عما هو كائن ! وهذا كله تخليط سفسطائى وإهدار لا منطقى للأسس والمنهجيات الفلسفية ، لم يسبق له مثيل فى الفلسفة القديمة ولا فى الفلسفة الحديثة ، رغم أنه يمكن طبعا أن نجد له سوابق كثيرة فى اللاهوت المدرسى فى العصور الوسطى .

إن الفلسفة هى تحديد المبادىء العقلانية ، والعلم هو تحديد الوقائع وقوانينها . وفى مجال مبادىء العمل ، فإن الفلسفة هى تحديد ما يجب أن يكون ، والعلم هو تحديد ما هو كائن . فكيف يتحدث هيجل عن فلسفة أخلاقية بهذه المواصفات المذكورة التى لا تتفق مع قواعد النظر الفلسفى عموما ؟! إنه يستطيع أن يتجنب مجال فلسفة الأخلاق ، ويبحث فى مجال ما يسمى « علم الخُلُق » (بضم الخاء واللام) science des moeurs ــ وفق قواعد العلم الوضعى التجريبى فى علوم الاجتماع . لكن هذا مجال آخر ، يتمايز نوعيا أى ينفصل منطقيا عن مجال فلسفة الأخلاق ، فلا يجوز الخلط بينهما . وهو يستطيع أن يبحث علميا الجوانب الفسيولوجية ، أو الجوانب النفسانية (السيكولوجية) أو الجوانب الاجتماعية والطبقية الأخرى للأخلاقيات ، أو ما إلى ذلك من جوانب تدخل فى عديد من العلوم . فهذه أيضا مجالات تتمايز نوعيا أى تنفصل منطقيا عن مجال فلسفة الأخلاق ، فلا يجوز الخلط بينها . وهو يستطيع أن يبحث كواعظ دينى أو كموجّه اجتماعى أو كداعية أخلاق عام أو طبقى ، فى مجالات « القواعد الأخلاقية »moral codes التى يجب نشرها على عامة الشعب أو على طبقة معينة أو على التلاميذ والشبان ، الخ . فهذه مجالات النصائح أو الوصايا أو الحكم والأمثال والتوجيهات الجزئية « التى يجب الالتزام بها فى السلوك السليم » . وهى من ثم مجالات تتمايز نوعيا أى تنفصل منطقيا عن مجال فلسفة الأخلاق ، فلا يجوز الخلط بينها . أما فلسفة الأخلاق كمجال متخصص

معروف منذ عصر الفلسفة اليونانية القديمة ، فتختص بتحديد المثل العليا أو المبادىء العليا الأخلاقية كواجبات عقلانية ، أى من حيث ما يجب أن يكون منطقيا . ومن هنا ، فهى لا تتجاهل المجتمع أو الطبقات أو التاريخ ، ولا تتجاهل الفسيولوجيا أو علم النفس أو الاقتصاد والسياسه أو قواعد الدعاية والاثارة ، الخ . ولكنها ببساطة لا تختص بها من حيث تحديد الواجبات الأخلاقية العقلانية المذكورة . ومن ثم قد لا تتناولها بشكل مباشر ، رغم أنها تضعها بالضرورة فى دائرة الاعتبار ، وقد تتناولها بطريقة أو بأخرى كعناصر خلفية .

ذلك أن فلسفة الأخلاق تختص بتحديد الدوافع أو الحيثيات المنطقية التى تصنع ما يجب أن يكون فى الالتزام الأخلاق والشعور الأخلاق والمثل العليا أو المبادىء العليا الأخلاقية ، باعتبار هذه الدوافع أو الحيثيات المنطقية محصلات عقلانية عليا لمختلف الدوافع والعوامل والشروط النوعية الأخرى المذكورة . ولهذا ، فهى عندما تتناول القيم الأخلاقية من حيث مايجب أن يكون. تعنى بذلك أنها قيم النموذج الانسانى ، أى قيم الفرد العقلانى الذى يعبر عقله عن مختلف الجوانب الفسيولوجية والنفسانية والاجتماعية ، الخ . فالعقل المنطقى أو العلمى للفرد ، يعبر بالضرورة عن عوامل المجتمع ، ولكنه يختلف نوعيا عن العقل الاجتماعى الذى يتكون من مكونات أخرى غير المنطق والعلم ، والذى يعبر عن ميكانيزمات أخرى غير ميكانيزمات الصواب والخطأ التى تشتغل فى الأساس المادى الفسيولوجى (الدماغى) للعقل الفردى . فإذا كانت نشاطات المنطق والعلم ، مثل أى نشاطات أخرى ، تتحقق بالضرورة « من خلال » المجتمع و « نتيجة » عمليات اجتماعية ، فهى رغم ذلك تتحقق أصلا « بواسطة » عقول أفراد متميزين فى المنطق والعلم عن بقية المجتمع . ونفس الشىء ينطبق أيضا على التمايز النوعى لمجال الفسيولوجيا ومجال علم النفس وغيرهما من المجالات التى تصنع المنطق والعلم كما تصنع الأخلاق البشرية . والمهم أن فلسفة الأخلاق حين تقدم أخلاق الفرد من حيث هى أخلاق النموذج الانسانى العقلانى ، تقدم بذلك أخلاق الانسانية العقلانية كما يجب أن تكون ، متمايزة عن الأخلاق التقريرية فى العلوم الذهنية ، وفى العلوم الاجتماعية ، وعن الأخلاق الواجبة أو السائدة فى الاطارات الاجتماعية أو الطبقية أو القومية أو الدينية ، الخ .

إن فلسفة الأخلاق تجيب — على أساس منطقى علمى — عن أسئلة من النوع التالى : بالنسبة لكل إنسان عقلانى ، لماذا يجب أن توجد أخلاق أصلا ؟ ولماذا يجب الالتزام بها ؟ وما هى المبادىء التى يجب أن تكون لهذه الأخلاق ، ولماذا يجب أن تكون ؟ وفى هذا ، فإن فلسفة الأخلاق إذ تحدد الحيثيات المنطقية العلمية للنموذج الأخلاق ، أى لما يجب أن يكون عقلانيا وإنسانيا ، إنما تتخطى بذلك مختلف التحيزات والانغلاقات الفردية والاجتماعية وتسقط مختلف الاعتبارات اللاعقلية . فإذا كانت مثل هذه التحديدات تتخذ بالضرورة شكلا مجردا لا زمانيا منفصلا عن الوقائع المباشرة ، فهذه سمات كل المبادىء أو القوانين العامة العقلانية فى الفلسفة والمنطق وفى الرياضيات وفى العلوم التجريبية . فهل نرفض كل هذه المجالات ، أم نكملها باكتشاف أصولها الجزئية المباشرة وتطبيقاتها الجزئية المباشرة ؟!

إن هجوم هيجل على العقلانية والتجريد فى فلسفة الأخلاق ، ينبع من نفس الموقف اللاعقلى الذى دفعه إلى الهجوم على العقلانية والتجريد فى العلوم الطبيعية وفى الميكانيكا ، وخصوصا عند نيوتن . ونزعته الدينية تبدو هاهنا أيضا ، فى محاولاته لفرض أخلاقيات الالتزام الدينى والدولة الدينية . ومع ذلك ، فمن المؤسف أن الفلسفة الماركسية التقطت تخليطات وسفسطات هيجل اللامنطقية التى أهدرت فلسفة الأخلاق ، فأنكرت عمليا فلسفة الأخلاق كعلم فلسفى عقلانى ! ومن ثم اعتمدت على هيجل وعلى بغبغاته الاجتماعية والطبقية ، فى فتح الطريق أمام ما تسميه « الأخلاق الطبقية » و « الأخلاق البروليتارية » ، الخ ، أو التحديدات الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية للأخلاق ، أو ما إلى ذلك من التحديدات التقريرية لأنماط الأخلاق فى المجتمع أو القواعد الأخلاقية الدعائية (انظر مثلا قاموس الفلسفة السوفييتى ١٩٦٧ ، مواد : morality, moral law, moral code, ethics)،ومن المفارقات الغريبة فى الفلسفة ،

أن موقف إنكار فلسفة الأخلاق التقطته أيضا الوضعية البرجماتية المحدثة ، التى اتخذت بصراحة رفض البحث فيما يجب أن يكون ، بدعوى أنه يخرج عن المنطق والعلم !

ويرى هيجل أن القانون الأخلاق كقانون إجتماعى (وليس كقانون عقلانى) ، هو الارداة المطلقة للجميع . وحتى السلوك الأخلاق الفردى ، يعبر عمليا عن هذه الارادة الجماعية المطلقة ! كيف ؟! يقول إنه « ليس الفرد هو الذى يسلك ، ولكن الروح الكلية المطلقة التى فيه » ! ولهذا ، ينكر الفرديات ويهاجم الفردية هجوما شرسا غريبا . وهو لا يعنى بالفردية ، الأنانية المعادية للمجموع أو للمجتمع ، ولكن يعنى بها أى مخالفة لـ « النظام » أو « الكلية » أو « الجماعية » ! وهذا واضح فى نظرته إلى « العقل » (بل وحتى إلى « الضمير ») باعتباره ظاهرة فردية ، فى مقابل « الروح » التى تعنى عنده هنا « روح الشعب » . وهذه أيضا من السموم الهيجلية التى أخذها ماركس عن هيجل ، رغم أنها ترجع إلى تراث لاهوتى كنسى قديم.فالجماعية المعادية للفرديات ، يمكن أن نجدها منذ القديس بولس (مثلا فى سفر « أعمال الرسل ») ، وعند عديد من اللاهوتيين،وفى النظم الرهبانية (ومثلها نظم بيوت الخانقاه / الخانكات والتكايا عند متصوفة الاسلام منذ القرن العاشر الميلادى) . لكن الجماعية الصحيحة التى لا يفهمها هيجل ، هى تلك التى تعبر عن التوافق أو التكامل بين الفرديات وليس عن الالغاء اللاعقلى للفرديات ، وتعبر عن الازدهار العقلانى للفرديات وليس عن تلاشيها لحساب الدولة أو الكنيسه أو المجتمع . ولهذا فهو يبرر الجماعية اللاعقلية واللافردية التى يدعو اليها ، تبريرا برجماتيا انتهازيا صريحا ، هو أن مقتضيات « العالم الواقعى » تحكم على الفردية العقلانية بالفشل ! ويهاجم الحرية الفردية ويعتبرها وهما مجردا ، بدعوى أنه لا حرية خارج الدولة ! ورغم أن أى نظام جماعى أو حركة جماعية تبدأ بأفكار أو بمواقف فردية ، إلا أن هيجل يهاجم كل الحركات الفكرية المعارضة لأى نظام اجتماعى ، باعتبارها « جنونا » ، وباعتبارها حركات خيالية طوباوية !

وفى هذا يبدو الفرق الشاسع بين هيجل وبين المفكرين العقلانيين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذين كانوا يدافعون عن كوبر نيكوس وجاليليو وأمثالهما باسم « الحرية الفلسفية » (بتعبير الشاعر الانجليزى جون ميلتون) . كذلك يبدو الفرق الهائل بينه وبين فيلسوف أخلاق عقلانى مثل جون ستيوارت ميل J. S. Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ، الذى قال : « إن أجمعت البشرية كلها على رأى وخالفها فرد واحد ، فلن يكون حق البشرية كلها فى إسكات هذا الرأى أكبر من حق الفرد فى إسكات البشرية » . ذلك أن الصواب والخطأ لا يتحددان بعدد من يتبنى كلاً منهما ، وإنما يتحددان بقواعد المنطق والعلم ، التى يمكن أن يعبر عنها عقل فرد واحد كما يمكن أن تعبر عنها عقول كثيرة . هكذا ظهرت فى تاريخ البشرية حقائق كبيرة وعديدة كان قد عارضها الجميع . فإذا كان الصواب أقرب الى رأى الجماعة منه إلى رأى الفرد ، فالمقصود بذلك جماعة العقول التى تضاعف استخدام قواعد المنطق والعلم ، لا جماعة العدد أو جماعة الطبقة والدولة والمجتمع . لكن هيجل يصل فى هجومه على الفرديات العقلانية إلى درجة الهجوم على مبادىء « العلم للعلم » أو « الفن للفن » ، باعتبارها مبادىء لمن يسميهم « الحيوانات المثقفة » الذين يستهدفون بأعمالهم قيما عقلانية مطلقة — حتى لو لم تكن معارضة للمجتمع ! وفى رأية أن هؤلاء إنما يحيلون العلم والفن إلى تجريدات منفصلة عن الواقع الاجتماعى — حتى لو كانوا يخدمون بها عمليا الواقع الاجتماعى ! فهو لا يفهم أن استهداف القيم العقلانية والمثل العليا ، يكون بالضرورة اكثر وأعمق وأبعد خدمة للمجتمع العقلانى ، من الاستهداف البرجماتى الانتهازى لخدمة أى دولة أو مجتمع . وعلى كل حال ، يعترف هيجل بأن هؤلاء « الحيوانات المثقفة » يخدمون المجتمع ، لكن باعتبارهم أدوات فيما يسميه « المملكة الحيوانية للروح » !

ويرى هيجل أن الصراع المحرك للتاريخ ، هو الصراع بين العبيد والسادة . وهذه الفكرة أيضا ، وراء تصور ماركس عن الصراع الطبقى كمحرك للتاريخ ، حتى فى ظل النظام الاشتراكى . أما الصواب ، فهو أن الصراع الرئيسى الذى يصنع التاريخ هو الصراع بين العقل واللاعقل . فهذا الصراع هو الذى يتحكم فى مختلف الصراعات

الأخرى ، ومنها الصراع الطبقى ، وهو الذى حدد لأجهزة التحكم السرى الشامل دورها المعادى للعقلانية منذ العصورية الفرعونية القديمة ، حتى ظهور وانطلاق الاتحاد السوفييتى . ويرى أن هذا الصراع بين العبيد والسادة ، ينطبق على الشعوب التى تتداول حكم العالم والامساك بصولجان التاريخ على مسرح العالم . فقد انقسمت مراحل تاريخ العالم عنده الى : العالم الشرقى ، ثم العالم الاغريقى ، ثم العالم الرومانى ، ثم العالم المسيحى ، ثم العالم الحديث الذى سيمسك صولجانه الجرمان ! وبتقسيم مختصر ، نجد عنده ثلاث مراحل فقط ، هى : المرحلة الشرقية والمرحلة الكلاسيكية والمرحلة الجرمانية .

لكن هيجل يطبق أيضا هذا الصراع بين العبد والسيد على مستوى الأفراد والمجموعات ، فيقول إن السيد أصبح سيدا لأنه خاطر بكل شىء فى الصراع ضد خصمه وأقدم على مخاطرة الموت ، بينما العبد أصبح عبدا لأنه رفض أن يقدم على مثل هذه المخاطرة ! وهذا تصور شخصى ساذج جدا للصراع فى التاريخ . وبهذا التصور ، يرفض رأى الرواقية عن التحرر الفكرى للعبد باعتباره التحرر الممكن ، ويرى ضرورة تمرد العبد على السيد ومصارعة العالم ومواجهة الموت من أجل الحرية ! وواضح أنه ينسى هنا أفكاره عن جنون وفشل حركات الحرية التى تخرج عن إطار الدولة والمجتمع ! لكنه يبرر هذه المفارقة فى كتابه « فلسفة التاريخ » تبريرا برجماتيا انتهازيا صريحا ، هو أن أى جديد ينجح فى تحطيم أى قديم ، يكتسب بذلك قداسة السيادة ، بل وأنه خلال التطور التاريخى «يصبح الجنون عقلا والشر خيرا » !! ومن ناحية أخرى ، يرى أن قيام العبد بالعمل وإنتاج المواد ، يقلب العلاقة القائمة بين الطرفين ويجعل العبد عمليا هو السيد ! وهذه الفكرة أيضا اقتبسها ماركس ، فى تصوره اللاعقلى عن دور عبيد البروليتاريا فى صراعهم مع السادة الرأسماليين أو البرجوازيين عموما !

وينظر هيجل الى الدولة نظرة دينية ، فيقول إنها تحقق (بتنوين القاف) actualisation متطور لملكوت الله فى الأرض ! ولما كان التاريخ فى رأيه هو تجليات أحكام الله ، فإن ما يسميه « قوة التاريخ » أو « الروح » إنما يعنى الألوهية ــ أو كما يسميه أحيانا ــ « العناية الإلهية » . وفى رأيه أن أفعال الناس فى التاريخ ، ترجع إلى حاجاتهم وأهوائهم ومصالحهم وشخصياتهم ، الخ . وقد ترجع أيضا الى أهداف عامة مثل إرادة الخير أو حب الوطن . لكن وراء ذلك كله ، تكمن قوة التطور التاريخى أو الروح أو الألوهية . وقد أخذ ماركس هذه الفكرة أيضا عن قوة التطور التاريخى أو الروح الدافعة للتاريخ ، رغم أنه أرجعها إلى دور الأساس الاقتصادى والصراع الطبقى . والمهم أنه ــ مثل هيجل ــ اعتبر التاريخ حركة باطنة ، فلم يعترف بالمستوى النوعى للتاريخ ولم يدرس أسبابه وقوانينه النوعية أو الظاهرة ، واكتفى باختراع تقسيمات اقتصادية وطبقية لما أسماه العصور التاريخية .

ويعترف نيل بأن تصور هيجل المذكور عن القوة الباطنة للتاريخ ، يشبه فكرة الأسقف الفرنسى بوسويه Bossuet (١٦٢٧ – ١٧٠٤) ، صاحب كتاب « مقال عن التاريخ العالمى » ، والذى يُرجع حركة التاريخ إلى مبدأ « العناية الإلهية » . وعلى كل حال ، فإن ما يسميه بوسويه ثم هيجل « العناية الإلهية » ، نجده بأسماء إلهية أخرى فى نصوص أسفار « الأنبياء » فى « العهد القديم » (خصوصا سفرى حزقيال ودانيال) ، ونجده فى تعليقات اللاهوتيين التقليديين عن « سيادة الله على التاريخ » حتى فيما يحدث للملوك من حوادث ، وعن « مقاصد الله من التاريخ » ، واستخدام الله حتى للشعوب الوثنية كأدوات لتحقيق مقاصده ، والتطور نحو « مجىء مملكة القديسين من خلال أحداث التاريخ» ونحو « إعلان سلطة ملكوت الله » ، الخ ! (انظر مثلا تعليقات النسخة البيروتية للكتاب المقدس ، ص ص ٣٣٨ و ٥٥٩ و ٦٤٨ و ٦٤٩) .

يقول هيجل : « يمكن أن نقول إن العناية الإلهية تتصرف إزاء العالم [التاريخى] وعملية تطوره ، كدهاء أعلى . فالله يدع الناس يعملون بأهوائهم ومصالحهم الجزئية ، بينما ما يتحقق بذلك هو إنجاز نظراته التى هى غير ما يفكر فيه هؤلاء الذين يستخدمهم لانجازها . » .

وهذا ينطبق فى الحقيقة على قوة ودهاء ومخططات أجهزة التحكم السرى الشامل ، التى تصنع وتستخدم مختلف الأفراد والجماعات والدوافع والصراعات ، وتصنع وتستخدم مختلف التلقائيات ، بل وتحاول من خلال صناعة شفرة التاريخ منذ أقدم العصور — أى صناعة « مصادفاته » و « مفارقاته » الغريبة — أن تصنع له طابعا غيبيا! وعلى كل حال ، فإن هيجل يرى أنه حتى « الرجال العظماء » الذين يتصور البعض أنهم يصنعون التاريخ ، هم مجرد رجال عمليين يستطيعون التوافق مع القدر le destin . أى أنهم أدوات للروح ، لا يستطيعون الوعى بالفكرة التى تتجلى عبر التطور التاريخى ، ولكنهم ينجحون فى أعمالهم التاريخية لأنها تتطابق مع مسار التاريخ . ومن ناحية أخرى ، يشير هيجل كثيرا إلى العقل الكلى بمعنى العناية الإلهية ، ويرى أن التاريخ — كتحقق للملكوت الله فى الأرض — إنما ينتمى إلى ما يسمّى « نظرية العدل الإلهى » Theódicée .

وباسم نظرية العدل الإلهى ، يرى أن مساوىء الآلام والحروب والخراب والثورات ، هى رغم ذلك ذات أهمية قصوى ، لأنها تعبر عن مسار وتقدم التاريخ من خلال اصطدام شعب جديد يصنع حرية أغنى وأكمل ، بشعب قديم كُتب عليه الاختفاء (بضم الكاف) . يقول فى كتابه « فلسفة التاريخ » : « إن هذه الحركة هى التى تشكل بحق ، حكومة العناية الإلهية . وهى تستخدم الشقاء والمعاناة والأهداف الجزئية والارادة اللاواعية للشعوب ، فى تحقيق هدفها المطلق ومجدها » ! وقد التقط ماركس هذه الفكرة نفسها فى تصوره عما يعتبره حتمية التقدم فى التاريخ وعما يعتبره ثمن هذا التقدم ، رغم أنه استبعد من ذلك دور الارادة الإلهية أو العدل الإلهى . أما الحقيقة الموضوعية ، فهى أن معظم مراحل التاريخ كانت مراحل تدهور لاارتقاء أو تقدم ، وأن مراحل التقدم كانت فلتات اضطرارية تعمل أجهزة التحكم السرى الشامل على إزالتها أو خفضها . أما ما يعتبر ثمن التقدم ، فهو يعبّر فى معظم الأحوال عن أعراض عمليات التحطيم الشامل ، أو على الأقل يعبر عن عمليات عرقلة وخفض التقدم.ومع ذلك ، يقول هيجل إن « التاريخ العالمى » هو « نظرية حقيقية للعدل الإلهى وتبرير لله فى التاريخ » ، لأن « ما حدث وما يحدث يوميا » فى التاريخ ، هو « صنع الله حقا » !

وفى هذا يقول هيجل عبارة خطيرة جدا ، هى : « تاريخ العالم هو حروب العالم » ! ويقول عن هذا التصور الدموى الأليم للتاريخ : « إن تاريخ العالم لم يكن محل هناء . ففترات السعادة ، هى صفحات فارغة ، لأنها تفتقد التضاد » ! لكن المهم أن كل أزمة أو شقاء ، وكل صراع أو تطاحن ، يقترن عنده (ثم عند ماركس) بتقدم ، وأنه لا تقدم بدون ذلك ! وتحت شعار التقدم المزعوم ، التقط هيجل من « أسفار الأنبياء » فى « الكتاب المقدس » ، ثم من اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى ، فكرة صعود ثم هبوط الشعوب أو الأمم أو الامبراطوريات والحضارات . وهذه الفكرة نجدها أيضا مكررة كثيرا عند ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) . وقد التقطها ماركس من هيجل ، الذى طبقها على ما سبق ذكره من مراحل سيطرة الشعوب المتتالية على تاريخ العالم . ففى رأى هيجل أن لكل شعب مرحلة شباب ومرحلة نضج ومرحلة تدهور ، وأن مرحلة الركود تبدأ حين يختفى التضاد أو الصراع التناقضى ويحل محله الرضاء ! هنا يفقد الشعب اهتمامه بالحياة ، ويبدأ شعب جديد فى الصعود لدفع التقدم فى العالم . وهذا تصور خاطىء ، ليس فقط من حيث فكرة التقدم الشامل المزعوم ، لكن أيضا لأن الشعب أو مجموعة الشعوب ليست كالفرد ذات كيان فسيولوجى ينضج ثم يشيخ ثم يموت . وإنما تتيح لها أعدادها الكبيرة أن تعيش إلى الأبد ، إذا لم تتعرض للأمراض وعوامل التدمير والتدهور . فاذا كانت مثل هذه المراحل قد حدثت فعلا فى تاريخ الشعوب والحضارات ، فقد اختلفت أطوالها من آلاف إلى مئات إلى عشرات السنين ، مما يعبر عن حدوث ذلك نتيجة مخططات وعمليات تدمير مصنوع وليس نتيجة تدهور طبيعى . وعلى كل حال ، فهذا الموضوع — الذى لا يتسع له المجال هنا — تناولته تفصيلا فى كتاب آخر (كتبته عام ١٩٧٦) بعنوان « الشيوعية والديمقراطية » (الايديولوجية الجديدة) ، خصوصا فى باب « منهجية البحث فى التاريخ وميكانيزمات الحركة التاريخية » .

هذا الكتاب

يتكون هذا الكتاب من قسمين : الأول عن فلسفة التناقض . والثانى عن بقية المبادىء الفلسفية الجديدة ، وخصوصا الأساس الفلسفى للعلوم الفيزيائية .

وقد أوضحت فى القسم الأول ، المبادىء الثلاثة التقليدية للهوية وعدم التناقض ، والاستحالة المنطقية لتخطيها أو إهدارها . وأوضحت معنى التحديد التناقضى (باستخدام الهوية والنقيض الكلى للهوية) ، والاستحالة المنطقية للجمع بين النقيضين أو الارتفاع فوقهما . وأضفت إلى المبادىء الثلاثة مبدأ رابعا ، أسميته مبدأ التركيب التقابلى أو نفى النفى . والمبادىء الثلاثة هى : ١ – ا تساوى ا ٢٠ ــ ا لا تساوى لا ا ٣٠ ــ ب تساوى إما ا أو لا ا . أما المبدأ الرابع فهو : آ (حرف مكبّر يرمز إلى الكيف) = ا (حرف عادى يرمز إلى جزء كمى) + آ أى لا ا (حرف عادى يرمز إلى الجزء الكمى المقابل) + اآ أى ا لا ا (حرفان مصغران يرمزان إلى العلاقة المتصلة بين الجزئين) . واستكملت موضوع منطق الهويات وعدم التناقض ، فى تفاصيل المبدأ الفلسفى التاسع للعلوم الفيزيائية فى القسم الثانى .

وفى القسم الثانى ، تناولت بالتوضيح العقلانى الجديد ، مبدأ مادية الوجود ، وكيف أن الوجود ينقسم إلى ثلاثة مستويات نوعية كبرى هى : الوجود التحت مادى أو العدم النسبى . والوجود المادى أو الوجود النسبى . والوجود الفكرى أو المعنوى ، الذى يمثل نوعية خاصة من الوجود تنتج عن أساس مادى وتحت مادى . كذلك أوضحت المبادىء الفلسفية التى تشكل الأساس الصحيح للعلوم الفيزيائية . وعددها تسعة هى : مبدأ اللاتماثل الشامل ، ومبدأ الحتمية الشاملة ، ومبدأ أدنى تغير ممكن ، ومبدأ الملاء الشامل ، ومبدأ الغائية فى بعض التكوينات غير العاقلة ، ومبدأ الأساس الحركى للوجود ، ومبدأ الصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى للوجود ، ومبدأ علاقاتية (بدلا من نسبية) المكان والزمان ، ومبدأ الالتزام بمنطق الهويات . وواضح من ذلك أن هذه المبادىء التسعة للأساس الفلسفى للعلوم الفيزيائية هى أيضا مبادىء فلسفية عامة للوجود ، مثلها مثل مبدأ المادية . لكنى ركزت عليها بالذات ، لأنها تتعلق بأهم مجالات الخلاف والقصور فى الفلسفة الماركسية المسماة بالمادية الجدلية (خصوصا بعد انهيار قانون بقاء المادة وقانون بقاء الطاقة وبعد اكتشاف ظواهر الفناء والاستحداث وعدم التحدد فى المستوى التحت ذرى) .

لكن هذا لا يعنى طبعا أنه لا توجد مبادىء فلسفية عامة أخرى ، إلى جانب المبادىء الفلسفية التى احتواها الكتاب . فالفلسفة المادية العقلانية الصحيحة ، تشمل أيضا عدة مبادىء عامة تحتاج إلى أبحاث أخرى . وأهم المبادىء التى يمكن إضافتها هنا بسرعة فى مجال الوجود والمعرفة (ثم الأخلاق) ، هى باختصار كما يلى :

١ – مبدأ اتصال الوجود مع انفصال التحديد :

وهذا المبدأ يعنى الاتصال أو الترابط الشامل والتفاعل الشامل بين مكونات الواقع ، مع التمايز أو الانفصال المنطقى الشامل بين التحديدات ، ومن ثم ضرورة التمييز والفصل المنطقى بين التحديدات . ومعنى ذلك أنه مهما كان اتصال وترابط وتفاعل الأشياء فيما بينها ، فهى لا تشكل وحدة مختلطة ، ولكنها قابلة للتحديد الجامع المانع الذى يستلزم التمييز ويقرر حدود الفصل المنطقى بينها . فأجزاء الوحدة أو الاتصال ، هى أجزاء لا نهائية ، ولا يوجد جزء لا يتجزأ . ومن ناحية أخرى ، فوحدة أو اتصال الأجزاء هما وحدة أو اتصال لا تنفصل أجزاؤهما إلا فى تحديدات المعرفة . ومعنى ذلك ، أن الجمع المانع فى التحديدات يكون نسبيا يتوقف على قدرات المعرفة البشرية .

٢ – مبدأ الحركة وتغير الوجود مع ثبات التحديد

وهذا المبدأ يعنى التغير الشامل أو الصيرورة الشاملة للوجود ، مع قابليةهذه الصيرورة المتصلة للتصنيفات الثباتية فكريا ، أى قابليتها للتقسيمات المنفصلة منطقيا ، على أساس أن الثبات نسبى . كذلك الحركة ــ بمعنى التغير المكانى ــ هى شاملة فى الوجود ، بينما السكون نسبى . وتنقسم الحركة فى الوجود إلى : حركة « أشياء » متحركة فى فراغ المستوى الماكرو (أى مستوى الأجسام والمكونات الفوق ذرية) ، وحركة « حركات » متحركة فى بحر الملاء فى المستوى الميكرو (أى مستوى المكونات التحت ذرية) . والفرق بينهما ، يشبه الفرق بين حركة قطعة خشب على الماء مثلا ، وحركة دوامة تنتقل على سطح الماء أو حركة تيار مائى .

٣ – مبدأ التراكم المتصل للعلل والحدوث المنفصل للمعلولات :

وهذا المبدأ يعنى انتقال التغير الكمى أى التراكمى فى العلل ، إلى التغير الكيفى أى الفاصل فى المعلولات . والانفصال المنطقى للمعلول الجديد ، يعنى ببساطة تحددة أو تحديده كهوية جديدة أو ككيف جديد . ومن ناحية أخرى ، فالانتقال المذكور هو انتقال من العلل إلى المعلول ، وليس من الكم إلى الكيف . ذلك أن الكم يتعلق بالعلل ، بينما الكيف يتعلق بالمعلولات . كما أن التغير الكمى يستمر ، رغم أنه ينتقل من الاندراج تحت كيف قديم إلى الاندراج تحت كيف جديد . وهذا المبدأ كمبدأ من مبادىء العلّية ، يعنى أن تسلسل التطور التركيبى للأنواع شامل للطبيعة الجامدة (أى للمكونات التحت ذرية وللعناصر والمركبات الكيميائية) ، مثل شموله للطبيعة الحية (أى لأنواع النبات والحيوان) .

٤ – مبدأ انقسام الوجود إلى أنواع وعوالم ومستويات :

فالوجود ينقسم ــ كما أوضحت ــ إلى وجود مادى ظاهر . ووجود مادى غير ظاهر (هو العدم النسبى أو الوجود التحت مادى) ، ووجود معنوى . أما الوجود المادى الظاهر بالمعنى الفلسفى . فهو الوجود الخاضع للادراك والرصد بوسائل مباشرة أو غير مباشرة . وأما الوجود التحت مادى . فهو الوجود الذى يمكن استنتاج تأثيراته على المستوى الميكرو (أى التحت ذرى) ، دون أن يمكن رصده . والوجود أزلى أى بدون بداية . وأبدى أى بدون نهاية ــ حيث أن اللاوجود هو منطقيا اسم بدون مسمى . والوجود ينقسم إلى ثلاثة عوالم . هى : عالم المادة الجامدة ، وعالم المادة الحية (الذى يخضع بيولوجيا لفاعلية المستوى التحت مادى والمستوى التحت ذرى فى إنتاج الحياة من الجسم) ، وعالم الحياة البشرية المفكرة (الذى يصل إلى أرقى تكوين مادى عضوى . ويخضع فسيولوجيا لأرقى فاعليات المستوى التحت مادى والمستوى التحت ذرى فى إنتاج الفكر من الدماغ) . وتنقسم عوالم الوجود إلى مستويات نوعية عديدة متصاعدة علّياً (بتشديد اللام) ، أى سببيا . من ذلك مثلا . المستويات الفيزيائية . ثم المستوى الكيميائى ، ثم المستوى البيولوجى ، ثم المستوى الفسيولوجى . ثم المستوى الذهنى . ثم المستوى العقلى أو المنطقى ، فضلا عن المستويات البشرية الاجتماعية والفردية . الخ .

٥ – مبدأ قابلية الوجود للمعرفة التى هى ذات طبيعة بشرية :

فالوجود يقبل المعرفة ، وينقسم من حيث المعرفة إلى مادة وفكر (عقل) ، أو موضوع وذات ، أو مدرَك (بفتح الراء) ومدرِك (بكسر الراء) ، الخ . والعقل reason هو جهاز تحديد أى تصنيف للواقع ، أى تحديدا أوتصنيف لتماثلات ولا تماثلات الوجود ، وذلك من خلال مختلف درجات الادراك الذهنى mental التى تبدأ بالأحساس ، والتى يحكمها المنطق . ورغم وضوح البديهية القائلة بأسبقية المادة على الفكر . يجب أن نلاحظ أنه فى مجال المعرفة

أو الادراك ، يكونَ الفكر أو الذات أو العقل أو المدرِك (بكسر الراء) هو الذى يحدد الوجود كمدرَك (بفتح الراء) ، وأن الوجود يصبح فى ذاته لامحدّدا بدون وجود الادراك البشرى . ومعنى ذلك أن معرفة أو إدراك الوجود ، هى بالضرورة ذات طابع بشرى وليست مستقلة عن وجود البشر ، رغم أن موضوعية الوجود تعنى استقلاله عن وجود البشر . هذا ، والمعرفة متناهية ، بينما الوجود لا نهائى فى كل الاتجاهات . وهذا يعنى أيضا أن اللانهائية هى فى المعرفة البشرية معنًى نافٍ بحت ، أى مجرد نفى للتناهى أو نفى للقابلية للعدَ والتوقف (على غرار معنى الوجود فى ذاته الذى هو مجرد نفى للمعرفة) .

٦ مبدأ التماثل العقلانى للواجبات والحقوق الأخلاقية :

علم الفلسفة بالمعنى الواسع ، يشمل أساسا ما يسمى الفلسفة العامة ، إلى جانب المنطق والمنهجية وتاريخ الفلسفة وأصول بعض العلوم . والفلسفة العامة تنقسم رئيسيا إلى ثلاثة فروع ، هى مبحث الوجود ومبحث المعرفة ومبحث القيم axiology[1] — وأهمها الأخلاق ethics . ومعنى ذلك أن الفلسفة المادية العقلانية الصحيحة تحتاج أيضا إلى مبادىء خاصة بالواجبات والقيم الأخلاقية المحددة فلسفيا وعقلانيا للانسان من حيث هو إنسان ، والتى تتمايز من ثم تمايزا نوعيا عن العادات والقواعد الخلقية المحددة على أساس طبقى أو قومى أو دينى ، الخ . لكن لأن المجال لا يتسع لذلك ، يكفى أن نشير هنا إلى المبدأ الأساسى أو القاعدى للفلسفة الأخلاقية المطلوبة ، وهو مبدأ التماثل العقلانى للواجبات والحقوق ، أى الالتزام بالتعامل مع الآخرين على أساس التماثل العقلانى .

فالارتقاء فى الشعور العقلانى عند الانسان ، هو الذى يخلق عنده دون غيره من الكائنات الحية ، وعند الأرقى عقلانيا دون الأدنى عقلانيا ، الشعور بتماثله فى الواجبات والحقوق مع بقية البشر العقلانيين . ذلك أنه لما كان هذا الارتقاء الوجدانى يخلق عند الانسان الأحساس الشديد بالألم الذهنى والعداء له ، والادراك الحساس للطمأنينة أو السكن الذهنى والسعى إليهما ، فان شعوره التماثلى يعنى أن يتحدد لديه نفس الشعور ونفس الموقف ضد الألم ومع الطمأنينة أو السكن لدى الآخرين أيضا . وهذا هو أساس الالتزام الأخلاق ، وأساس تحديد القيم الأخلاقية التى يجب أن تعبر عن معاملة الانسان لغيره بمثل ما يعتقد من واجبات على نفسه وحقوق لنفسه ، وذلك بمقياس الرضا الذاتى الذى يتحقق بالوصول إلى أقل ما يمكن من الألم الذهنى للذات وللآخرين ، وإلى أكثر ما يمكن من الطمأنينة أو السكن الذهنى للذات وللآخرين .

***

إن محتويات هذا الكتاب الذى أكتب تقديمه العام ، ليست نوعا من الدراسات الأكاديمية للفلسفة . لكنى أعتقد أنها تحديدات فكرية تمثل إنجازات أو إضافات حقيقية فى الفكر الفلسفى . وقد كتبتها فى فترة إيداعى تزويرا فى مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية على ذمة النيابة . ثم راجعتها وأجريت التعديلات اللازمة عليها قبل كتابة هذا التقديم العام . لكنى رأيت أن أحافظ على طابعها التلقائى الأول . بل وحاولت أن أجعل هذا التقديم مشابها لها فى ذلك .

---

(١) لاحظ أن المنطق (وكذلك مناهج البحث التى تسمى منطق العلوم) ، لا يدخل ولا يمكن أن يدخل فى مبحث القيم — كما شاع فى بعض التخليطات والمغالطات المعاصرة التى نقلها الدكتور زكى نجيب محمود فى سفسطاته المفروضة على البرامج التعليمية . والتى أخذها عنه أيضا شيخ مشايخ الطرق الصوفية الدكتور أبو الوفا التفتازانى الذى كلفوه خلال هذه السنوات اللاعقلية السوداء بتحديد البرامج الفلسفية الجديدة فى مصر ! فمبحث القيم فرع من فروع الفلسفة العامة ، بينما المنطق يخرج عن إطار الفلسفة العامة ومبحث القيم يتعلق بالقيم النموذجية وتحديداتها التقديرية المعيارية normative ، بينما المنطق يتعلق بأبسط القواعد أو القوانين الضرورية التقريرية assertive بل يعتبر المنطق فى ترتيب العلوم التقريرية أسبق من الرياضيات ! ثم إن القيم المعيارية تتعلق بالذات البشرية والوجدان البشرى وبما ينبغى أن تستهدف الذات ، بينما القواعد أو القوانين المنطقية تتعلق بالضرورات الموضوعية الأولى للوجود — سواء التزم بها الانسان أو لم يلتزم . وإذا كان القدماء قد جعلوا « الحق » قيمة مثل « الخير » و « الجمال » ، فقد جعلوه كذلك من حيث ما أسموه « لذة » إدراكه أى من حيث تأثيره النفسى ، ومن حيث أنه ينبغى استهدافه . وليس من حيث أنه يعبر عن قواعد وقوانين الصواب والخطأ التى هى ضرورية موضوعيا بغض النظر عن إرادة الانسان ووجدانه واستهدافه . فالواجب الاستهدافى devoir/duty ، يختلف عن الضرورة الموضوعية necessity . ولا يتسع المجال للمزيد من المناقشة لهذه المغالطة السفسطائية الخطيرة .

وكنت قد فصلت عام ١٩٦٨ من عملي الصحفي فصلا تعسفيا (أدانه القضاء الابتدائى والاستئنافى) . كما حرمت من العمل ومن النشر فى مصر . وقيل إن من أسباب ذلك ، الروح الفلسفية العقلانية التى كتبت بها بعض المقالات الثقافية عن الفكر الاسلامى وعن الغزالى . وبسبب اتفاق العهد الناصرى مع السوفييت فى تلك الفترة على عدم اعتقال أو سجن الشيوعيين (مع ملاحظة أننى تعرضت للاعتقال والسجن فى الخمسينات ثم فى الستينات ضمن الحملات العامة ضد الشيوعيين والديمقراطيين) ، أدت تطورات الخلاف الفكرى بينى وبين النظام العسكرى الحاكم إلى إيداعى تزويرا فى مستشفى الأمراض العقلية فى أبريل ١٩٧٠ . على ذمة نيابة أمن الدولة العليا والنيابة العامة ، بتهمة الاتصال بصحفيين أجانب للاثارة ضد نظام الحكم . وعلى أساس ادعاء النيابة والطب العقلى رسميا بأننى عاجز عن الادارك وعن الادلاء بأقوالى فى التحقيق ، بقيت بهذه التهمة بدون سؤال أو تحقيق لمدة سبعة عشر عاما وثلاثة شهور ، حتى أفرج عنى أخيرا فى أول يوليه من العام الماضى ١٩٨٧ تحت ضغط جهات أجنبية ، ومنها « منظمة العفو الدولية » ! ومن حسن الحظ أننى استطعت الاحتفاظ بالكثير من الأوراق الفكرية والفلسفية التى كتبتها فى مستشفى المجانين (رغم ما تعرضت له فيها !) . وأعتقد أن بعضها ذات قيمة تستحق الاهتمام .

ورغم أن الافراج عنى ارتبط باستمرار حرمانى من العمل ومن النشر فى الوسائل المتاحة للآخرين ، ورغم أن المعارضة الرسمية المكمّلة للظلم الحكومى تشترك فى تغطية وفى تنفيذ هذا الحرمان الحكومى العام ، إلا اننى سأحاول بطريقة أو بأخرى أن أنشر أهم هذه الأعمال بعد اعادة كتابتها .

والمهم أننى بدأت كتابة هذا الكتاب فى العباسية ، لأننى فهمت من بعض « الاشارات » السوفييتية الخاصة فى عام ١٩٧٦ ، أن الجهات ذات القدرة فى الاتحاد السوفييتى تتصرف لتحقيق تغييرات جذرية فى الايديولوجية الماركسية اللينينية وما يترتب عليها من تطبيقات ، وأنها تبحث معالم التغيير المطلوب . ومن ثم أسرعت إلى كتابة تصوراتى عن التغييرات المطلوبة ، خصوصا فى كتابين : الأول فى عام ١٩٧٦ ، بعنوان « الديمقراطية والشيوعية » — وهو عن السياسة والاقتصاد ومنهجية البحث فى التاريخ (وأقوم حاليا بتجهيزه للطبع بعنوان « الايديولوجية الجديدة ») . والثانى فى عام ١٩٧٦ ثم عام ١٩٧٩ — وهو هذا الكتاب عن المبادىء الفلسفية الجديدة . ولهذا ، فهو يعبر عن بعض التغييرات والتجديدات الفلسفية التى يجب إجراؤها فى الحاضر وفى المستقبل ، أى فى ظل البريسترويكا وما بعد البريسترويكا . ذلك أنه لا يخفى على المتأملين فى تطورات الأوضاع السوفييتية ، أن البر يسترويكا (إعادة البناء) هى مجرد مرحلة انتقالية .

وكما أوضحت فى صفحاته ، أرسلت إذا ذاك المنسوخات الكربونية المتعددة لهذين الكتابين إلى عديد من أساتذة الفلسفة والاقتصاد والكتاب والصحفيين ، كنوع من التواصل الذهنى مع الاستغاثة واستثارة الضمير الانسانى من وراء الأسوار . لكن ، لا حياة لمن تنادى !

اسماعيل المهدوى

القاهرة ، ديسمبر ١٩٨٨

القسم الأول
فلسفة التناقض

أولا ـــ خطابان عن الموضوع[1]

****

١ ـــ خطاب عن موضوع التناقض

الخميس ٢٢ / ٤ / ١٩٧٦

١ - الدكتور فؤاد زكريا رئيس قسم الفلسفة بآداب عين شمس

٢ - الدكتور مراد وهبة أستاذ الفلسفة

تحياتي واحترامي وتمنياتي الطيبة ، وبعد ...

أعتذر عن إزعاجكم بهذه الأوراق التي تتناول موضوعا فلسفيا ، هو « التناقض » ، مع تطبيقه على موضوع « الطريق الثالث » . وطبعا يمكنكم أن تصرفوا النظر عن الجانب السياسي من الموضوع لما يتضمنه من اختلاف أو حساسية ، وأن تتكرموا بالاهتمام بجانبه الفلسفي والمنطقي .

وهذا الموضوع هو جزء من أوراق كثيرة أرسلت صورا منها إلى كثيرين (...) . وهو يعتبر تلخيصا لبعض الكتابات الفلسفية والمنطقية في موضوع « التناقض » ، كنت قد كتبتها خلال العام الماضي ١٩٧٥ في مستشفى المجانين التي أودعت فيها تزويرا منذ أكثر من ست سنوات [استمرت إلى سبعة عشر عاما وثلاثة شهور] .

وإن ما دفعني إلى التفكير في إرسال صورة كربونية من هذا الموضوع إلى الدكتور فؤاد زكريا ، هو أنني أذكر أن إحدى رسائله الأكاديمية كانت عن سبينوزا ، بينما فكرة هذا الموضوع ترتكز على مبدأ سبينوزا « كل تحديد هو نفي » omnis determinatio est negatio

أما ما دفعني إلى التفكير في إرسال صورة أخرى منه إلى الدكتور مراد وهبة ، فهو أن مجلة « الطليعة » التي يشارك في تحريرها ، نشرت مقالا فلسفيا في عدد ابريل ١٩٧٦ ، أشار فيه كاتبه إلى مبادىء الهوية عند أرسطو إشارة تتضمن ما يمكن اعتباره «تحقيرا» لتلك المبادىء ، التي ستبقى دائما القاعدة الأساسية الأولى ومبادىء المبادىء بالنسبة لأي منطق صحيح ـــ وخصوصا بالنسبة لأي تحديدات منطقية صحيحة في موضوع التناقض ـــ مهما ارتفعت

(١) أرسلت المنسوخات الكربونية لهذه الموضوعات الفلسفية من داخل المستشفى إلى عديد من الأساتذة والكتاب . وكان موقف الجميع إزاءها يعبر عنه المثل القائل : لقد أسمعت إذ ناديت حيا ! لكني أذكر هنا هذا الخطاب ثم الخطاب التالي . لما يتضمنان من محتويات فلسفية .

فوقها التحديدات والاكتشافات الجديدة فى المنطق عموما وفى منطق التناقض خصوصا . والمسألة ليست فقط أنها تمثل الأبجدية الأساسية لأى منطق صحيح ، والتى يجب تطويرها واستكمالها وإقامة البناءات المتتالية فوقها ولكن لا يمكن تخطيها أو التخلى عنها ، بل المسألة أيضا وأساسا هى أن اتجاهات الثقافة المضادة المعاصرة وما تضمنته من إهدار وتفريغ للفكر والمنطق ونشر وترسيخ لما يمكن تسميته اللاعقل واللاتحديد ، قد وجهت ضرباتها الرئيسية ضد تلك القاعدة الأساسية الأولى للمنطق والعقل والتحديد ، سواء بمحاولة تصفيتها واستبعادها صراحة ، أى بمحاولة تحقيرها وتشويهها ، أو بمجرد مقاومتها بالاغراق التجهيلى ، أى بأكوام التحذلق الأكاديمى التى تجعلها تبدو مجرد « قطرة فى بحر » — كما يقول كاتب المقال ! ذلك أنه فى عصر صناعة اللاعقل واللاتحديد ، فإن أرسطو وفلاسفة ومناطقة العقلانية والتحديد ، يعتبرون مشاعل للتنوير الانسانى ضد مخططات التجهيل والتدهور .

وعلى كل حال ، وجهة النظر التى لخصتها هنا عن التناقض ، هى عبارة عن تركيب منطقى بين مبادىء الهوية الأرسطية[1] ومبدأ سبينوزا عن التحديد ، مع الاستفادة من مقولات الكيف والكم والوحدة والتعدد أو الاتصال والانفصال . وذلك على أرضية من العقلانية العلمية التامة ، التى تعنى من ثم ـ أولا ، أنها عقلانية منطقية . وثانيا ، أنها عقلانية موضوعية أو واقعية . أى مادية ، لكن بمعنى « لا روحانية » وليس بمعنى المادية التى تنكر الطابع النوعى للوجود المعنوى أو التى تنكر الطابع البشرى للتحديد الموضوعى للحقيقة . وثالثا ، أنها عقلانية تحديد بشرى للوجود ، أى عقلانية أنثروبولوجية anthropologistic — بتعبير فيورباخ وتشيرنيشفسكى .

وإننى إذ آمل أن تلقى أوراق هذه اهتماما منكم ، أكرر هنا ما قلته فى صفحات أخرى وفى خطابات أخرى ، عن أننى أرجو أن تتكرموا بعد الاطلاع عليها بتحويلها إلى أى جهة قانونية أو إدارية ذات اختصاص قانونى — كنوع من الابلاغ القانونى عن كاتبها ، حيث أننى أطمع فى الحصول على أى إجراء قانونى ، ولو بنقلى إلى السجن تحت التحقيق .

وختامـــــا

(....) ١٩٧٦ / ٤ / ٢٢

---

(١) بدون تفاصيل ، يمكن أن أضيف إشارة سريعة إلى هذه النقطة التى تكررت فى هذا الخطاب وغيره من الأوراق التى كتبتها فى السبعينات .

فالحقيقة ان ارسطو كان يعتبر الهوية فكرة معينة أو جوهرا فكريا ، لكن لم يوسع مفهوم الهوية بحيث ينطبق على الموجودات الموضوعية أيضا ، وبحيث يشمل أىّ وحدة أو مجموعة موحدة أو سياق موحد من الأفكار أو الموجودات . وهذا ما فعلته فى مفهوم الهوية ، الذى استعملته أيضا بمعنى الكيف كوحدة فى مقابل الكم كجزء ، وبمعنى وحدة الحكم المنطقى أو القضية ككل . ومن ناحية أخرى ، كان أرسطو يستعمل كلمة « التناقض » بمعنى جزئى خاص ، وليس بمعنى كلى شامل — أى ليس بمعنى يشبه ما يسميه فى كتاب « المقولات » مثلا باسم « المتقابلات » opposites . ففى الكتاب المذكور ، قسّم هذه المتقابلات إلى : المضافان relatives (كالضعف والنصف) ، والمضادان contraries (كالخير والشر) ، والعدم privation فى مقابل الملكة (كالعمى والبصر) ، والموجبة والسالبة أى الاثبات والنفى affirmation and negation (مثل زيد جالس وزيد ليس بجالس) . ولم يستعمل هنا كلمة التناقض contradiction ، فضلا عن أنه قصر

العلاقة بين الموجب والسالب على القضايا المنطقية ، ولم يطبقها على تصنيفات التحديد مثل سبينوزا . وفى كتاب « العبارة » ، نجد أن أرسطو يطبق « التقابل » على أنواع القضايا المنطقية من حيث الموجب والسالب والكلى والجزئى . وقد ارتبطت أفكار أرسطو هذه بما يسمى « مربع أرسطو » عن العلاقة بين القضايا فى القياس الأرسطى . وفى هذا المربع ، نجد أن « التضاد » يعنى التقابل بين الكلية الموجبة والكلية السالبة (مثل كل انسان أبيض ، ولا إنسان أبيض) ، بينما « التناقض » يعنى التقابل بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة أو العكس (مثل كل إنسان أبيض ، وبعض الناس ليس أبيض) . وفى هذا يتضح لنا المعنى الخاص للتناقض عند أرسطو .

كذلك يجب أن أضيف هنا ، أننى استخلصت فكرة التقسيم الكلى للتناقض باستخدام السلب أو النفى ، ليس فقط من إشارة سبينوزا المذكورة (التى هى إشارة عامة لا تقتصر على التناقض) ، ولكن أيضا من ملاحظة فكرية وعلمية هامة وردت عن العالم الفسيولوجى والمفكر الروسى ستشينوف (١٨٢٩ - ١٩٠٥) قال فيها : « مهما تكن الموضوعات الخارجية فى ذاتها ، مستقلة عن وعينا ، فإن التشابهات والاختلافات التى ندركها تتطابق مع تشابهات واختلافات واقعية » .

٢ ــ خطاب عن التناقض والمنطق[١]

الخميس ، الثالث من يونيه ١٩٧٦
الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود
تحية واحتراما لشخصكم ، وبعد ...

الأوراق الكثيرة المرفقة ــ كما هو واضح فى الخطابات الأولى ــ جزء فلسفى من أوراق تتضمن موضوعات أخرى متنوعة . وهى تتعلق بموضوع « التناقض » . وقد أرسلت منسوخات منها إلى عديد من رجال الثقافة .

وكما أوضحت فى خطابى المكتوب إلى الدكتورين فؤاد زكريا ومراد وهبة ، فإن تصورى عن موضوع التناقض يعبر عن نوع من التركيب المنطقى بين مبادىء الهوية المنسوبة إلى أرسطو ، وبين مبدأ سبينوزا « كل تحديد هو نفى » ، وبين تحديدات الكيف والكم والانفصال والاتصال أى التعدد والوحدة . وهذا التركيب يتلخص فى عدة نقاط أهمها :

أولا ــ أن التناقض هو عموما علاقة بين تحديد موجب وتحديد سالب يمثل نقيضه . أى فى معظم الأحوال لا يكون مجرد تحديد آخر مقابل له بحيث يمكن اعتباره موجبا من زاوية أخرى . وهذا يوضح أن معنى « النقيض » يختلف عن معنى « العكس » أو « الضد » الذى هو مجرد « نقيض » جزئى واحد يندرج تحت « النقيض الكلى » ويمثل قطبا تناقضيا فيه . من ذلك مثلا الفرق بين الثنائية التناقضية « الرجل فى مقابل اللارجل » . وبين ثنائية العكسين « الرجل فى مقابل المرأة »[٢] . ومعنى ذلك أن النقيض السالب يكون عادة ، أى فى معظم الأحوال ، « فئة سالبة » ، أى فئة تتحدد كتصنيفة نفى بالنسبة للنقيض الموجب ، ولا تشكل عادة « فئة موجبة » (كما أوضحت فى الملحوظة الاضافية رقم (١) فى آخر الخطاب) .

ثانيا ــ أن التناقض شامل ، لأن التناقض يعبر عن التحدد الموضوعى وليس فقط عن التحديد الادراكى والفكرى . أى أنه يعبر عن أى لا تماثلات أو تمايزات تصل الى درجة كافية من التحدد ، أى تصل الى درجة كافية من « الانفصال المنطقى » يتيح تمييزها عن تماثلات الانتماء إلى كيف آخر (بما يشبه تحديد اللاتماثلات فى تماثلات خطوط بصمات الأصابع مثلا) . وحتى الادراك الفسيولوجى الحيوانى ، لا يتحقق إلا كإدراك تناقضى ، أى كإدراك للشىء الموضوعى باعتباره « هذا وليس ذاك » . ومن هنا ، فإن موضوع التناقض يدخل فى صميم موضوعات نظرية المعرفة وميكانيزمات الادارك فى العلوم الذهنية ، بحيث أن كلمة « التناقض » يجب أن تعبر أساسا عن « الاختلاف » فى التحدد والتحديد ، وليس عن « الاختلاف » بمعنى « الخلاف » أو « النزاع » أو « التعارض » ، الخ .

---

(١) أرسلت هذا الخطاب إلى الدكتور المذكور ، مع موضوع التناقض وغيره . ولكن بدلا من أن يتخذ أى تصرف قانونى أو إنسانى إزاء كاتبه ، رد عليه بنشر مقال عنى فى أهرام ١٧ / ٦ / ١٩٧٦ مملوء بالاهانات والتشويهات !ورغم ذلك ، اقتبس بعض افكارى المنطقية والفلسفية، وأهمها جزء من تحديدى الجديد للتناقض (انظر تعريفه للتناقض فى كتاب « مبادىء المنطق والتفكير العلمى » الصادر فى ١٩٧٩ / ١٩٨٠ للصف الثالث الأدبى) . وقد أوضحت ذلك فى أوراق مفصله ، فى ضوء أفكاره القديمة ، وفى ضوء الأفكار التقليدية المعروفة .

(٢) إشارة التقابل أو التناقض فى المنطق تتكون من شرطتين أفقيتين تقطعهما شرطة رأسية ≠ .

ثالثا ــ أنه إذا كان التناقض شاملا لأن اللاتماثل شامل ولأن أى تحدد أو تحديد لا يمكن إلا أن يكون تناقضيا ، فإن هذا ينبهنا إلى أن « التناقض الذاتى » إنما يعنى إهدار « التناقض الموضوعى » ، أى إهدار اللاتماثلات والتمايزات والخلط بين الهويات . فمبدأ عدم التناقض ، يعنى أن الادارك البشرى يجب أن يحترم التناقض الموضوعى . لكن من المؤسف أن المعنى الذاتى للتناقض انتشر بحيث غطى وأخفى معناه الأصلى الشامل وهو المعنى الموضوعى .

رابعاً ــ أنه على هذا الأساس يجب أن يصبح المبدأ الأعم فى الحياة البشرية وفى المجتمعات (الطبيعية أى غير المشوهة) هو مبدأ « الاتساق » و « التكامل » ، أى مبدأ عدم التناقض . فإذا كان التناقض الذاتى أو عدم الاتساق الذاتى هو نتيجة أخطاء الادراك والتفكير أو السلوك ، لأن الواقع الموضوعى لا يخالف نفسه ولا يتناقض أو يتنافى مع نفسه ، فكذلك التناقض التنافرى أو عدم الاتساق التنافرى هو نتيجة اجتماع أو تجميع المصالح والطبائع المتناقضة تنافريا ، أو نتيجة اتجاه أو توجيه مصالح ونزعات الانسان ضد الحتميات الرئيسية للواقع الموضوعى . والمهم فى ذلك أن الاتجاه الطبيعى أو السوىّ ، هو الاتجاه الذى يحقق « الاتساق » و « التكامل » ، ويمنع أو يتجنب « التعارض » و « التنافر » . ولا يكون ذلك بداهة بالغاء التناقضات الطبيعية الشاملة أو بالغاء الصراع أو التفاعل الطبيعى الارتقائى والبنّاء بين تلك التناقضات ، ولكن يكون بالغاء ما يستحق الالغاء منها ، أو بتغييرها وتصفية علاقاتها التناقضية ، أو بتوجيهها أو إعادة ترتيبها فى اتجاه تكاملى تآزرى متسق . وطريقة التجميع التكاملى بين النقائض ، تتضح مثلا فى مثال بسيط هو الزواج الناجح ، الذى هو عبارة عن تكوين موحد ومتسق بين نقيضين تكامليين ، فى مقابل الزواج الفاشل الذى هو عبارة عن تكوين انقسامى غير متسق بين نقيضين تنافريين .

وهذا ينبهنا إلى نقطتين فرعيتين هما :

أ ــ أنه يجب تحرير الانسان مما يسمى « صراع الأضداد» الاستقطابى والتنافرى ، ليحل محله التفاعل التكاملى التآزرى المتسق ، على غرار تفاعل النشاطات المتمايزة للجسم العضوى السليم .

ب ــ أن الاتساق والتكامل والتآزر ، يعنى الوحدة ، ومن ثم يعنى إلغاء عدم الاتساق أى إلغاء التناقض الذى يتنافى مع الوحدة . فالوحدة تعنى الهوية ، ومن ثم تعنى عدم التناقض . وهذا هو « نفى النفى » أى إلغاء التناقض . فتحقيق وحدة متسقة بين نقيضين فى مركب تقابلى Synthesis ، إنما يعنى بالتحديد إلغاء تناقض هذين النقيضين بتحويلهما إلى « جزءين » أو « مكونين » متسقين غير متناقضين فى الكيان الواحد لهذه الوحدة أو الهوية ــ رغم أنهما قد يستمران طبعا كنقيضين أى ككيانين أو تحددين متمايزين فى مجالات أخرى،أو من منظورات وزوايا تحديد أخرى . وهذا ما يعبر عنه المبدأ المنطقى القديم القائل : « النقيضان لا يجتمعان » .

وإذا رجعنا إلى المثال البسيط عن الزواج ، نلاحظ أن الزواج الناجح أى المتسق هو ذلك الذى يحقق كيانا واحدا (أو هوية واحدة) ، هو كيان الأسرة التى يتحول فيها الزوج والزوجة إلى جزئين أو مكونين متمايزين ولكن غير متناقضين ، أى جزئين فرعيين لا يشكلان من هذا المنظور هويتين منفصلتين ولا يشكلان من هذا المنظور « كيانين اثنين » ولكن جزءين لكيان « واحد » هو الأسرة . (والمقصود هنا بكلمة « كيان » هو entity) . وباستخدام التحديدات الفلسفية للكم والكيف (وباعتبار الكم كيفا أدنى والكيف كماً أعلى) ، نقول إنه بقدر اتساق ونجاح تلك الأسرة كأسرة ، فإن أفرادها يمثلون « أجزاء ومكونات كمية » فى كيانها الواحد ، رغم أنهم يمثلون « كيوفا » منفصلة ومتعددة فى مجالات أخرى ومن منظورات وزوايا تحديد أخرى . وبقدر ما تظهر وتبرز اتجاهات « الانفصال » داخل الكيان « الواحد » لتلك الأسرة ، بقدر ما يكون معنى ذلك أنها تتجه إلى التناقض وعدم الاتساق والتنافر ومن ثم الانقسام وإلغاء وحدة أو هوية ذلك الكيان وتحويله إلى هويات أو كيانات متعددة . (والمقصود هنا ، الانقسام

التنافرى وليس الانقسام الطبيعى . فانفصال أحد الأبناء مثلا بالزواج أو بالحياة المستقلة ، يعتبر نوعا من الحل الطبيعى المتسق والتكاملى لتجنب التناقض وعدم الاتساق) .

وعلى كل حال ، فالمهم فى هذه النقطة هو أن الوحدة — أىّ وحدة — إنما تعنى الاتساق وعدم التناقض ومن ثم الاتصال ، وأن التناقض — أىّ تناقض — إنما يعنى عدم الاتساق والتنافى ومن ثم الانفصال والتعدد . فإذا قلنا إن الوجود هو اتصال لمنفصلات أو وحدة لمتعددات أو كيف لأكمام ، فليس معنى ذلك ولا يمكن أن يكون معنى ذلك اجتماع النقائض ، لأن هذا التصور اللامنطقى إنما يلغى مبدأ مبادىء التحديد والادراك (وهو مبدأ عدم التناقض ومن ثم مبدأ الهوية ومبدأ الثالث المرفوع) . ولكن معنى ذلك ، هو أن « المتصل » أو « الواحد » أو « الكيف » يكون كذلك من منظور أو من زاوية أو من حيثية معينة ، بينما يكون نقيض ذلك أى يكون « منفصلا » و « متعددا » و « كميا » من منظور أو زاوية أو حيثية أخرى . فكل منظور أو زاوية أو حيثية ، تعبر عن تحدد من تحددات الوجود أو الفكر ، يتمايز عن أو يتنافى مع التحددات اللانهائية الأخرى .

ولما كان من المستحيل إدراك أو تحديد اللاتماثلات من خلال الغرق فى التحددات اللانهائية للواقع ، فإن هذا يفرض علينا بالضرورة أن نأخذ بالتمييز المعروف بين « الجوهرى » و « غير الجوهرى » أو « الرئيسى » و « الثانوى » ، لنحدد بذلك نقطة التحديد التى يجب أن تتبعها أى تحددات أخرى ، أى لنحدد المنظور أو الزاوية أو الحيثية الموجِّهة (بكسر الجيم) للتحديد . أو بعبارة أخرى لنحدد « التحديد المحدِّد » (بكسر الدال) أو « التحديد الأكبر » ، والذى تكون بقية التحديدات بالنسبة له تحددات « محدَّدة » (بفتح الدال) أو « أصغر » . وبناء على ما يمكن أن نسميه مبدأ « تعدد تحددات المدرَك » (بفتح الراء) أو « تعدد وحدات التحديد » ، نجد أنه فى مقابل اتجاه التوحيد بواسطة نقطة مركزية (وهى نقطة التحديد الجوهرى أو الرئيسى أو المحدِّد (بكسر الدال) ، يوجد التعديد أى الانتقال التسلسلى عبر الوحدات أو الهويات المتغايرة ، وذلك رأسيا وأفقيا (كما أوضحت فى الملحوظة الاضافية الثانية فى آخر الخطاب) .

والمقصود بالتسلسل المنطقى ، أنه تسلسل حاصلى tautological . وهذا التفسير للتسلسل المنطقى باعتباره تسلسلا بتحصيل الحاصل ، إنما يعبر عن أن أى حكم منطقى من أى نوع هو حكم بالتساوى بين هويتين محددتين منطقيا ، وأن أى استدلال منطقى هو حكم بالصواب المنطقى لعلاقة التساوى المستدلة (مما يعنى أن كل استدلال منطقى — بما فى ذلك الاستدلال الاستقرائى أو الاستدلال التصنيفى للمعطيات المباشرة — هو استنباط) .

وهذه الفكرة تعتمد على التمييز بين ثلاثة أنواع من التساوى المنطقى فى مجال الفكر ، ويكملها نوع رابع فى مجال الادراك . والأربعة هى :

(١) التساوى الصورى البحت ، أى التساوى التام أو الكامل الدقة : وهو التساوى بين هويتين محددتين تحديداً تام الاغلاق . وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا بين الأطراف الصورية البحتة أى التعبيرية البحتة ، من حيث أنها هويات أو أطراف terms بدون أى مضمونات contents ، أى لا تشير إلى ما صدقات ولا تفيد (أو أنها تُفرغ من) أى إفادات واقعية مسبقة . وباعتبارها مفرغة تماما من أى مضمون ، يمكن تحديد « كل » إفاداتها أو معانيها أو تسلسلاتها الاعتبارية الشرطية تحديدا تاما دقيقا . وهذه هى التحددات الرياضية (أو الرمزية) البحتة . (ويلاحظ أننى أميز هنا بين « المعنى التعبيرى » أو « الصورى » formal ، وبين « المضمون » content الذى أعنى به « المعنى الواقعى » أى الذى يفيد عن ماصدقات أو مسميات خارجية أو تنسب إلى الواقع الخارجى ، ومن ثم يحتوى بالضرورة على مضمونات متشعبة) .

(٢) التساوى الصورى أو التعبيرى غير البحت ، أى التساوى التام تقريبا : وهو التساوى بين هويتين محددتين تحديدا تام الاغلاق تقريبا . وهذا هو التساوى فى التعبيرات اللغوية التى تكون لها إفادات أو معان مسبقة ، تتناولها بدرجة أو بأخرى علاقة التساوى هذه . ومن ثم لا تتحدد ولا تغلق هذه الهويات أو الأطراف غير البحتة بطريقة تفرغها من مضموناتها أو تصرف النظر عن مضموناتها بدرجة كاملة . فالهويات أو الأطراف الصورية أو التعبيرية غير البحتة تفيد بالضرورة عن ماصدقات أو مسميات واقعية أو منسوبة إلى الواقع ، رغم أن استعمالها الصورى أو التعبيرى يعنى صرف النظر عن أى ماصدقات أو مسميات . من ذلك مثلا ، قولنا إن كلمة « العنقاء » أو كلمة « الليث » أو كلمة « الألومنيوم » ، الخ ، تعنى صوريا أو تعبيريا كذا وكذا . وهذا يوضح لماذا يكون من المستحيل الوصول منطقيا إلى الدقة الكاملة ومن ثم الثابتة تماما ، فى تحديد وإغلاق التساوى بين « كل » المعانى فى مثل هذه التساويات . (ويلاحظ أننى استعمل صفة « الصورى غير البحت » أو « التعبيرى غير البحت » بمعنى يتيح التعبير عنها فى الأفرنجية بكلمة Syntactical مع بعض التعديل) .

(٣) التساوى المضمونى (أو الواقعى) ، أى التساوى الدقيق نسبيا أو تقريبيا : وهو التساوى بين هويتين محددتين تحديدا نسبى الدقة ، أى تحديدا مغلقا بقدر ما يمكن من دقة ولكن بالضرورة المنطقية غير تام الاغلاق لأنه يتعلق بالواقع ومن ثم يستحيل إغلاقة تماما . (ويلاحظ أن صفة « المضمونى » يمكن أن نعبر عنها فى الأفرنجية بكلمة semantic لكن مع تعديل المعنى المأخوذ به لهذه الكلمة) . وهذا هو التساوى بين أجزاء أو قطاعات أو شرائح من مضمونات الأطراف ذات المضمونات ، والتى يتناول التحديد ما صدقاتها أو مسمياتها الواقعية . من ذلك مثلا ، قولنا إن « الحديد معدن يتمدد بالحرارة » ، أو إن « سقراط إنسان » ، حيث يكون المقصود بذلك : تقرير التساوى بين « جزء » أو « قطاع » أو « شريحة » من تحددات الحديد أو من تحددات سقراط (على أساس تناول هذه الشريحة كهوّية محددة منطقيا) ، وبين هوية منطقية أخرى هى « المعدن » أو « الانسان » .

ورغم أن النوعين الثانى والثالث من التساوى لا يمكن أن يكونا كاملى الدقة لأنهما يتناولان تحددات يستحيل الاستيعاب أو الاغلاق التام الثابت لكل جوانبها ومنظوراتها وترابطاتها وتداخلاتها وتسلسلاتها وسياقاتها ، الخ ، إلا أن من الواضح أن النوع الثانى يكون طبعا أسهل استيعابا أو إغلاقا ومن ثم أقرب إلى الدقة التامة الثابتة من النوع الثالث .

(٤) التساوى الادراكى المباشر (وهو أقلها فى الدقة) : ويعنى التساوى بين هوية فكرية معينة فى الذهن ، وبين هوية مدرَك (بفتح الراء) خارجى معين . وذلك طبعا على أساس تحديد عقلى حسى مباشر .

ومن ناحية أخرى ، فإن وجهة النظر هذه تقوم على فكرة أن العقل البشرى هو « جهاز تصنيف » ، أى تحديد للتماثلات واللاتماثلات فى الوجود ، وأنه حين يتعامل العقل منطقيا مع « المصنَّفات » ، فإنما يتعامل معها كهويات منطقية ، بغض النظر عما إذا كانت مجرد رموز إعتبارية (أى تواضعية) أو تحديدات تصنيفية لمعطيات من الواقع الفعلى . وهذا يعنى أن العقل البشرى يتعامل مع تحددات للذهن البشرى يعبر بها ويتجاوب بها مع الواقع الموضوعى ، أى تحددات إدراكية بالمعنى العام الذى يشمل النوع الادراكى المباشر والنوع الفكرى من الهويات المنطقية . (ويلاحظ أن كلمة « منطقى » تعبر هنا عن الحساب الفكرى المحدَّد ، بينما كلمة « فكرى » rational — التى تتضمن معنى كلمة « منطقى » — تعبر عن أرقى أنواع النشاط الادراكى العام فى الذهن ، وهو النشاط الادراكى العام القابل للتسلسل بالحساب المنطقى الدقيق ، أو للتسلسل الوجدانى غير المحدد بالحساب الدقيق) .

والخلاصة أن العقل reason (أو عموما الذهن mind) ، يتعامل مع « مدرَكات » للواقع الموضوعى الخارجى وليس مع واقع خارجى « فى ذاته » (فمثل هذا التعبير الذى يعنى فى الحقيقة أنه واقع غير إدراكى أو غير محدد بشريا ، يعتبر من الناحية الحاصلية لا منطقيا) . كما أن « المدرَكات » (بفتح الراء) التى يتعامل معها العقل البشرى ، هى « مدرَكات » فى ـــ ومن ـــ الواقع الموضوعى الخارجى ، حتى لو كانت مجردة تماما وصورية بحتة ، لأنها فى كل الأحوال « مدرَكات » يحددها ويتناولها العقل البشرى الذى هو نشاط تركيباتى structural لعضو فسيولوجى هو المخ البشرى. ولأن تلك «المدركات» لا تتحقق فكريا إلا من خلال تعبيرات مكتوبة أو منطوقة أو مسترجعة ذهنيا ، أى مؤادة « فعليا » بطريقة أو بأخرى من خلال وقائع مادية أو فيزيائية ـــ ذهنية ، ومن ثم يستحيل أن تكون « مدرَكات » مقطوعة عن أو مجردة من الواقع الخارجى (فمثل هذا التصور هو أيضا لا منطقى حاصليا) .

وبناء على النوع الرابع من التساوى ، نجد أنه حتى الحكم المنطقى بالصواب أو الخطأ على حكم يتعلق بواقعة فعلية مباشرة ، إنما يكون هو أيضا حكما بالتساوى أو بعدم التساوى بين هويتين محددتين منطقيا : الأولى هى « الحكم المنطقى » أو « القضية المنطقية » أو « التعبير اللغوى » عن تلك الواقعة ، والثانية هى الهوية التى يحددها الفكر فى الذهن من خلال الاستجابة الادراكية المباشرة لتلك الواقعة الفعلية . وهذا ما يمكن أن نسميه تساوى « المنبهات الذهنية الفكرية للحكم المنطقى » ، حيث يكون الحكم المنطقى المحدد بالتعبير اللغوى هو « الكفة » المنطقية الأولى للميزان ، بينما يكون « المدرَك » الذهنى المباشر للواقعة الفعلية هو « الكفة » المنطقية الثانية . وهذا مع ملاحظة أن عدم التساوى يمكن اعتباره نوعا من علاقة التساوى ولكن مع النقيض السالب .

وكلمة « المدرَك » كاسم مفعول ، تعنى « المدرَك فى الذهن » ، أى « المعطى فى الذهن » ، لأنه لا يوجد كما قلت مدرَك « فى ذاته » أو معطى « فى ذاته » . وإذا نظرنا إلى عبارة بيركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣) « أن يوجد هو أن يدرَك أو أن يدرِك » (الراء الأولى بالفتح والراء الثانية بالكسر) esse vel percipi vel percipere ، فإن هذه العبارة يمكن أن تكون مقبولة تماما إذا فهمت بالمعنى العلمى الذى يرى أن الواقع المادى الخارجى : هو أولا « محل » الادراك (بالمعنى الذهنى العام أى بما فى ذلك الفكر) ، لأنه محل المخ كعضو فسيولوجى ، وهو ثانيا « مادة تكوين » الادراك ، لأن الادراك يحدث بواسطة تأثيرات مادية خارجية . وهو ثالثا « العلة » الأساسية والأولى للادراك ، لأن مصدر الادراك هو موجودات الواقع الخارجى . وطبعا هناك فرق كبير بين أن ننظر إليه كـ « علة » أساسية أولى ، وبين أن ننظر إليه كـ « شىء فى ذاته » تنعكس عنه « صور طبق الأصل » فى مرآة العقل ! والحقيقة أن هذه النقطة ، هى من أهم الأخطاء الفلسفية التى وقعت فيها المادية التشييئية وأبرزها مادية كارل ماركس .

ومن ناحية أخرى ، فهذا الرأى يعبر عن استفادة من الوضعية المنطقية ومن نظريات برتراندرسل ونظريات فتجنشتاين وحلقة فيينا ، عن « تحصيل الحاصل » وعن « المطابقة » وعن « فراغ المعنى » ، الخ[1] ـــ ولكن على أساس التخلص من لا منطقية نظرية « الذرية المنطقية » ومن لا تحدد اتجاه « التعددية » اللانهائية ومن لا منطقية ولا معقولية محاولات « حصر » (أو بالأحرى خنق) كل التحددات اللانهائية للواقع الموضوعى داخل قوالب صورية بحته رياضية بواسطة « المنطق الرياضى » أو « منطق الكمبيوترز » (والذى يستخدم لتبرير مخططات الافقار الذهنى ، بعد أن انتقل التركيز فى فنون التحكم الذهنى من الوسائل الطبية والكيمائية والتقنية التقليدية إلى الكمبيوتر والتكنولوجيا الاشعاعية) . ووجهة النظر هذه ، قد تكون قريبة بدرجة ما إلى فيورباخ وتشيرنيشفسكى وبوجدانوف ، الذين كانوا يسمون باسم أصحاب اتجاه « العلمية البشرية » anthropologism ، والذين استطاعت أجهزة التجهيلية العالمية أن تلغيهم تقريبا من تاريخ الفكر ، بينما يتفننون ـــ فى أمريكا مثلا ـــ فى نشر ديانة اخناتون المزعومة وفى نشر مذهب المهاريشية الهندية .

---

(١) انظر الملحوظة الاضافية رقم ٣ فى آخر الخطاب .

والمهم أن وجهة النظر التى أعبّر عنها هنا ، ترتكز على ما يمكن تسميته « الواحدية المنطقية » بالمعنى الشامل ، والذى يعنى أيضا الربط المتسق واكتشاف حلقات الاتصال الصحيحة بين مبادىء المنطق ومبادىء نظرية المعرفة ومبادىء الادراك ، كنشاط ذهنى يتحدد بميكانيزمات فيزيائية فسيولوجية فى الجهاز العصبى . فإذا كان كارل ماركس قد قال إن مشكلة المعرفة هى مشكلة ممارسة عملية ، فالحقيقة أنها ــ أولا وأساسا وقبل وأثناء الممارسة العملية ــ مشكلة نشاط ذهنى فى المخ البشرى .

وبعد ...

أعتقد أنه يجب على المفكرين الشرفاء ــ بمختلف اتجاهاتهم وتنوعاتهم ــ أن يكتشفوا أن أجهزة السلطة والقهر (حتى فى مراحل الليبرالية ثم قبل التدهور العالمى المعاصر) ، كانت ولا تزال تبذل دائما أعجب الجهود الذهنية والطبية والتكنولوجية المخططة علميا والمموهة بكل ممكن من وسائل النفاق والخداع والتمويه ، للانحراف باتجاهات الفكر البشرى وتوريطه وتغليطه وتقسيمه تنافريا (بطريقة حمار بوريدان) وتلغيمه بالأخطاء الاستراتيجية وبالألغام الفكرية الموقوتة ، ووضعه تحت الحكم الفعال (إن لم يكن تحت التحكم الشامل) . وأهم وسائل ذلك ، استخدام التخليط والتحوير المخطط للألفاظ والمعانى والتصنيفات الاستراتيجية ، والتحكم فى المفاتيح المتغيرة للتعبيرات اللغوية العادية والاصطلاحية ، والتحكم فى مواد وموضوعات الذهن الاجتماعى والفردى ، وكذلك التلاعب العلمى الدقيق فى النقاط الاستراتيجية فى نظريات وأفكار وتعبيرات المفكرين ، بطريقة التلاعب الدقيق فى ساعة سليمة بتأخيرها أو تقديمها فى المواعيد الهامة الحاسمة ، وبحيث لا يتصور صاحبها ذلك . ويدخل فى ذلك ما أسميه « الاستخدام السالب للعبقريات » ، أى توريطها فى تخليط وتحوير الأفكار والانحراف بها . وهذا فضلا عن تحويل بعض المفكرين ونظرياتهم إلى لافتات أو ملصقات أو ماركات تلصق على أى محتويات تختارها أجهزة سلطة القهر لخدمة أهدافها التجهيلية او المفسدة للذهن أو السياسية .

إن أجهزة سلطة القهر كانت دائما أجهزة تجهيلية ، بغض النظر عن اختلاف أنواع ودرجات التجهيل . فالتجهيل لا يعنى فقط منع أو تضييق أو تسطيح الثقافة ، لكنه يعنى أيضا الانحراف بمجرى تيارات الثقافة والعلم ، أو تحويلها إلى طوفان من التحذلق الذى يغرق الساعين إليه بدلا من أن يروى عطشهم . (وهذا يحدث فيما يسمى « الانفجار الاعلامى » الذى يجمع بين التحذلق والتفاهة والافساد الذهنى) . كما أنه يعنى أيضا حرمان طالبى الثقافة والعلم من التواصل المباشر مع ربابنة سفن الثقافة ، أى صانعى الثقافة الحقيقيين ، فضلا عن استخدام كافة الوسائل المباشرة وغير المباشرة لمنع أو عرقلة أو تضييق التفاهم والحوار الفكرى الحقيقى ــ أى الجذرى والعميق ــ الذى هو محرك أى ارتقاء ثقافى . وبالنسبة لهذه الأهداف المتنوعة والمتعددة ، لا فرق عندهم فى عناوين الاتجاهات بين اليسار واليمين (إذا كان يوجد أصلاً معنى محدد لهاتين الكلمتين !) أو بين السياسة واللاسياسة أو بين « الغربيين » و « الشرقيين » أو « أنصار الأمريكان » و « أنصار السوفييت » أو بين الدين واللادين ، الخ ، لأن العدو الرئيسى للتجهيلية وراء أى تصنيفات هو « العقل البشرى » أى « الفكر العقلانى » الحقيقى .

ولقد كانوا دائما ومنذ أقدم العصور الفرعونية يمارسون أعجب أنواع الخداع وأعجب أنواع التمويه ، ويستخدمون أسلوب « بيع الداء باسم الدواء » وأساليب « التشويه بالاحتضان » و « التكريم لتغطية التحطيم » . كما كانوا يستخدمون أخطر الوسائل الطبية والكيميائية والتقنية أو التكنولوجية والاشعاعية ، فى وضع الأشخاص المهمين ومن يسميهم الشاعر إيلوار ذوى « العيون التى تبصر فى الظلام » ، تحت التحكم الذهنى (وغالبا منذ طفولتهم إن لم يكن منذ مولدهم) ، وفى تحديد تصرفاتهم وانفعالاتهم ، وتنفيرهم من البعض أو تنفير البعض منهم ، واستخدامهم ضد البعض أو استخدام البعض ضدهم ، ثم القضاء عليهم إذا استلزم الأمر . لكن استهدافاتهم التجهيلية تصاعدت وزادت منذ الخمسينات (أى بعد فشل الحرب العالمية الثانية فى تصفية الاتحاد السوفييتى) ، فوصلت إلى درجة

التخلى عن الأساليب التقليدية للانحراف التجهيلى للثقافة والاغراق التجهيلى للثقافة . بل وصلت إلى دجة التخلى عن اللاعقلانية التى تتضمن جزءًا من التثقيف العقلى ! فأصبحوا على المستوى الدولى والمحلى يركزون تركيز أساسيا على صناعة اللاثقافة واللاعقل ، أى صناعة « الدشّاشين » الذين ينتجون تلالا من الكلمات التى لا تثير عقلا ولا تفيد فكرا ولا تضيف معرفة أو ثقافة ، والذين يكملهم ويتكامل معهم جمهور واسع من القراء السطحيين والآدميين شبه الحيوانيين أو الأوتوماتيكيين .كما أصبحوا فى الوقت نفسه يركزون على تغطية مخططاتهم بأقصى الاثارة والخداع والتمويه . لكن من المؤكد أن هذه المخططات لن تستمر طويلا . وإن وصول هذه الكلمات إلى أيديكم هو تعبير وقائعى عن ذلك .

وختاما ، ....

(......)　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　٣ / ٦ / ١٩٧٦

****

الملاحظـــات الاضافيـــة

الملحوظــة رقــم ١

يمكن أن أعيد فيما يلى بعض التعريفات الضرورية عن التناقض . فالتناقض الكلى هو بشكل عام العلاقة الثنائية التقسيمية أى الاستغراقية بين هويتين (إدراكيتين أو فكريتين ، وصوريتين أى تعبيريتين أو مضمونيتين أى واقعيتين) ، أولاهما موجبة والثانية سالبة تتحدد كنفى للأولى . وتنتميان إلى هوية أعلى تشمل كل جزئياتهما (وهذا ما يعبر عنه المبدأ المنطقى القديم القائل : « النقيضان لا يرتفعان ») . والتناقض الجزئى ، هو العلاقة بين أى مكونين جزئيين من مكونات النقيضين الكليين المذكورين . ويكون التناقض الجزئى تضادا أو تعاكسا ، إذا كان يشكل علاقة بين قطبى أو أبرز مكونى النقيضين الكليين . وأما التناقض غير المحدد (أى الذى يكون تحديده التناقضى ناقصا إلى درجة عدم الاندراج الكيفى) ، فهو التناقض الذى يكون نقيضه السالب نفيا لكيف معين أو لصفة معينه بدون الانتماء إلى هوية أعلى محددة . من ذلك مثلا قولنا :«هذا ليس ذهبا » . وأما التضايف ، فهو علاقة تناقض كلى ولكن بين نقيضين كيفيين يشكلان المكونين الوحيدين للتناقض ، مما يعنى أن كلا منهما يمكن أن يصبح هو النقيض الموجب . ويكون سبب ذلك أن النقيضين المتضايفين ينتميان إلى كيف أعلى لا يمكن منطقيا أن يشمل أكثر من هذين الكيفيين . من ذلك مثلا ، « الأب والأم » أو « الآباء والأبناء » .

الملحوظــة رقــم ٢

يوجد نوعان من التسلسل المنطقى هما : اتجاه التسلسل الرأسى ، واتجاه التسلسل الأفقى . أما إتجاه التسلسل الرأسى للوحدات أو الهويات ، فيعنى اندراج أىّ (بتشديد الياء) تعدد تحت أى وحدة أعلى أشمل ، وكذلك احتواء أىّ وحدة على تعدد أدنى أخص . (وعلى غرار ذلك يكون معنى التسلسل الرأسى للمستويات النوعية) . وأما اتجاه التسلسل الأفقى للوحدات أو الهويات ، فيعنى الترابط المنطقى لأىّ وحدة بالعديد من الوحدات الأخرى التى لا تتحدد علاقاتها بالاندراج أو الاحتواء . من ذلك مثلا ، الترابطات العلّية فى نفس المستوى ، وترابطات التداخل والتقاطع intersecion ، وترابطات التناقض ، وغير ذلك من الترابطات غير الاحتوائية .

هذا مع ملاحظة أن التسلسل المنطقى الذى يجرى فى الاتجاهين المذكورين الرأسى والأفقى عبر عدد لا نهائى من التحددات ، إنما يوجه أو يحدد أيضا هذين الاتجاهين فى متجهات متعددة تعددا لا نهائيا . ومن ناحية أخرى ، فإن التحددات اللانهائية المشار إليها هنا للحلقات والمتجهات ، ليست تحددات جاهزة يعبر عليها ويتحرك خلالها التسلسل المنطقى . بل إن معظمها يصنعها أى يحددها تصنيفيا هذا التسلسل المنطقى نفسه ليتقدم بواسطتها ، بالتحليل أو بالتركيب ، أى بالتقسيم أو بالتوصيل . وكما ذكرت ، فهذا التسلسل يعتبر منطقيا لأنه تسلسل بتحصيل الحاصل tautological ، أى تسلسل للتساويات الفكرية . فالمنطق هو مجال تناول تحددات التساوى بين المدركات ، أى مجال تشغيل « ميزان » التفكير بين أى هويتين من الهويات فى الذهن .

الملحوظة رقم ٣

كنت قد ضمنت النسخة الأولى من الخطاب بعض عبارات الاجلال للمرسل إليه ، على أمل تحريك ضميره — الأمر الذى شمل أيضا أسلوب التعبير عن قضايا « الاستفادة » المذكورة ! لكن الحقيقة أن الاستفادة من هذه القضايا ، كانت استفادة فى اتجاه عكسى تماما ! وقد أوضحت ذلك فى عديد من الأوراق ، منها ما كتبته فى القسم الثانى عن مذاهب التحليل والوضعية المحدثة (المسماة بالمنطقية) ، فى المبدأ التاسع عن « منطق الهويات » . فمثلا عند توضيح الفرق بين تصورهم عن تحصيل الحاصل باعتباره نوعا من التكرار الذى لا يفيد جديدا (أى بما يعبر عنه قول الشاعر « كمن عرف الماء بعد الجهد بالماء » !) ، وبين التصور الصحيح لتحصيل الحاصل كاستنباط لتساويات مفيدة ، ذكرت ما يلى :

إنهم لا يفرقون بين الترديد الببغاوى أو الآلى الذى لا يفيد جديداً ، وبين ما يعتبرونه استدلالا صوريا .. وموقفهم فى هذا يشبه القول بأن استخدام نفس المفردات أو حتى استخدام نفس الحروف الأبجدية ، لا يمكن أن يؤدى إلى الوصول إلى تكوينات جديدة أو إفادات جديدة ! .. وفى الحقيقة أنهم بعد أن ألغوا إمكانيات « التوليد » المنطقى — بالتعبير السقراطى — فيما يسمى عندهم « الاستنباط » ، بحيث جعلوه منهجا تكراريا عقيما لا يلد جديدا ، استداروا إلى المقابل الآخر فيما يسمونه « الاستقراء » فجعلوه منهجا يقوم على المفارقة المذكورة أو التناقض المذكور » (أى يقوم على ما يعتبرونه مفارقة أو تناقضا بين التعميم غير المبرر فى رأيهم والاحتمال غير المضمون للقوانين الموضوعية فيما يزعمون) .

ثانيا ـــ التناقض والطريق الثالث[١]

****

الفصل الأول ـــ توضيح عن معنى التناقض

التناقض ومبادىء الهوية

إن كل تحديد هو تحديد تناقضي . فلا يمكن إثبات أو نفي أي موضوع ، أي لا يمكن إثبات أو نفي أي تحدد أو هوية ، إلا على أساس تناقضي . فكل إثبات لموضوع ، لا يتحدد كإثبات إلا من حيث يكون في الوقت نفسه نفيا لموضوع آخر أو لموضوعات أخرى . وكل نفي لموضوع ، لا يتحدد كنفي إلا من حيث يكون في الوقت نفسه إثباتا لموضوع آخر أو لموضوعات أخرى . فلا يوجد إثبات مطلق ، لأن الاثبات المطلق يجب ألا ينفي أي موضوع آخر ، ومن ثم يجب ألا يحدد تمايز موضوعه عن الموضوعات الأخرى . ومثل هذا الاثبات يكون لا منطقيا فارغ المعنى . ولا يوجد نفي مطلق ، لأن النفي المطلق يجب ألا يثبت أي موضوع آخر ، ومن ثم يجب ألا يحدد تمايز الموضوع الذي ينفيه . ومثل هذا النفي يكون لا منطقيا فارغ المعنى . وهكذا نجد أن التناقض الموضوعي ، يعني ببساطة التمايز النسبي الفاصل للتحددات أو الهويات ، ومن ثم يعني نسبية الاثبات أو النفي ، أي يعني نسبية وشرطية أيّ تحديد . فالتناقض الموضوعي باعتباره أساس أيّ تحديد ، يمثل إذن الميكانيزم الرئيسي لمختلف أنواع الادراك ، بالمعنى الذهني العام الذي يشمل عمليات الادراك الحسي وعمليات التفكير . كما أنه يمثل مبدأ المبادىء المنطقية لعمليات الفكر المرتب ترتيبا منطقيا أي ترتيبا صحيحا . ومعنى ذلك أن القدرة على الادراك التناقضي أو التحديد التناقضي ـــ والتي تسمى أيضا « القدرة على التمييز » ـــ هي أساس النشاط الذهني السليم كنشاط للمخ (المخ الحيواني أيضا وليس فقط المخ البشري) . وهي في الوقت نفسه أساس النشاط الفكري النظريُ ، أي التسلسل العقلاني النظري . ولهذا ، فإن موضوع التناقض يمثل أساس المنهجية الفكرية أو المنهجية الفلسفية بشكل عام ، كما يمثل أهم موضوعات علم المنطق كعلم متخصص . لكنني سأحاول تناول هذا الموضوع بأقصى ما يمكن من تجنب للتعقيدات المتخصصة .

إن أي تفكير سليم يجب أن يبدأ من موقف حتمي ، هو أن النقيضين لا يجتمعان ، وأن أي تحدد يجب أن يكون « هو نفسه » وأن « يتنافى » مع أي تحدد آخر ، أي يجب ألا يماثله . ومن ثم فإنه في حالة التحقيق المنطقي بين هويتين محددتين ، يتحتم موضوعيا أن تكون الهوية الأولى هي « نفس » أي « مثيل » الهوية الثانية ، أو أن تكون « غيرها » أي متمايزة عنها أو غير مماثله لها أي « مناقضة » لها . (و « الهوية » أو « الذاتية » identity معناها أن يكون التحدد أو الشيء ـــ من حيث التماثل واللاتماثل ـــ « هو نفسه » أو « هو ذاته ») . وهذا الموقف البديهي والحتمي ، هو الذي عبر عنه المعلم الأول للمنطق أرسطو بالمبادىء الثلاثة المعروفة للهوية أو الذاتية المنطقية ، وهي أن ا = ا، وأن ا ≠ آ (بمعنى أن ا لا تساوي كهوية منطقية لا ا ، أي تتنافى معها) ، وأن ب = إما ا أو آ (أي لا ا)[٢] . فالمبادىء الثلاثة المذكورة للهوية ، لا تعني إذن أكثر من ضرورة التمييز الثابت وعدم الخلط في الادراك أو في التعبير أو في التفكير ، لأنه بدون ذلك ، تفقد اللغة وظيفتها في التعبير عن المدركات المادية أو الذهنية ، أي لا يمكن إفادة وتناقل المعاني الصحيحة ، بل ولا يمكن استعمالها أو تشغيلها استدلاليا في الذهن بطريقة صحيحة .

---

(١) كتبت مسودة هذا الموضوع في مستشفى العباسية في يناير / فبراير ١٩٧٦ ، ثم بدأت بإرساله ألى مختلف الجهات من أبريل ١٩٧٦

(٢) نتيجة تتابع التغييرات التخليطية في الاشارات الرمزية المنطقية بل والرياضية بطريقة تتابع تغييرات وتقليعات الموضة النسائية . يجب التنوية هنا إلى أن : الاشارة « ≠ » تعني : لا تساوي أو تناقض منطقيا . والاشارة « » شرطة فوق الرمز أو الحرف تعني : لا ـــ non أي نقيض .

وهي تسمى « مبادىء الهوية » باسم المبدأ الأول ، كما تسمى أيضا « مبادىء عدم التناقض » باسم المبدأ الثانى (مع ملاحظة أن كل مبدأ من هذين المبدأين ، يمكن إعتباره تطبيقا للمبدأ الآخر) . أو قد تسمى أيضا باسم المبدأ الثالث وهو مبدأ « الثالث المرفوع » ، أى « إما .. أو » (والذى يعتبر تطبيقا للمبدأين المذكورين) .

ومن زاوية منظوراتى في الفلسفة والمنطق ، أقول إن التناقض الكلى هو ــ بشكل عام أى فى معظم الأحوال ــ العلاقة الثنائية التقسيمية أى الاستغراقية بين هويتين تنتميان إلى هوية أعلى تشمل كل جزئياتهما ، حيث تكون أولاهما موجبة والثانية سالبة تتحدد كنفى للأولى . وهذا التقسيم الاستغراقى هو الذى يفرض عدم ارتفاع النقيضين بمبدأ « إما ... أو » . والتناقض الجزئى ، هو العلاقة بين أى مكونين جزئيين من مكونات النقيضين الكليين المذكورين . ويكون التناقض الجزئى تضادا أو تعاكسا ، إذا كان علاقة بين قطبى أو أبرز مكونى النقيضين الكليين . من ذلك مثلا أن النقيض الكلى لهوية « الرجل » هو « اللارجل » ــ بمعنى النساء والأطفال والمخنثين ، الخ ــ بينما عكس « الرجل » فى التحديد العادى هو « المرأة » ، التى هى أحد النقائض الجزئية فقط ، أى أحد المكونات فقط فى النقيض المذكور . (وهذا التصنيف يمكن تطبيقه ايضا على ثنائية « المرأة » و « اللامرأة ») . كذلك مثلا ، فإن النقيض الكلى لهوية « الأبيض » هو « اللاأبيض » ــ بمعنى كل الألوان الأخرى ــ بينما عكس « الأبيض » هو « الأسود » ، الذى يعتبر نقيضا جزئيا مثل « الأحمر » و « الأصفر » . (ومثل هذا التصنيف يمكن تطبيقه ايضا على ثنائية « الأحمر » و « اللاأحمر » و « الأصفر » و « اللاأصفر ») . وفى هذا يتضح الفرق بين معنى النقيض الكلى (أو النقيض بأداة التعريف) والنقائض الجزئية (جمع نقيض بدون تعريف) ، حيث نجد فى موضوع الألوان مثلا أن كل الألوان المعروفة وتدرجاتها ــ فيما عدا الأبيض ــ تندرج كنقائض جزئية تحت النقيض الكلى « اللاأبيض » . أما التناقض غير المحدد ، أى الذى يكون تحديده التناقضى ناقصا ، فهو الذى يكون نقيضه السالب نفيا لكيف معين أو لصفة معينة بدون الانتماء مع هذا الكيف أو الصفة إلى هوية أعلى محددة . من ذلك مثلا قولنا : « هذا ليس طعاما » . وفى مقابل ذلك ، نجد أن التضايف هو علاقة تناقض كلى ولكن بين نقيضين كيفيين يشكلان المكونين التناقضيين الوحيدين للتناقض ، مما يعنى أن كلا منهما يمكن أن يصبح هو النقيض الموجب . من ذلك مثلا ، « الأب والأم » .

والمهم فى ذلك كله ، أن مبدأ « عدم التناقض » لا يعنى « إنكار » التناقض ، إذ أنه يعبر هو نفسه عن تقرير وإثبات وجود التناقض بين « ا » و « آ » . لكنه يعنى « عدم الخلط » بين النقيضين ، أى أن « النقيضين لا يجتمعان » ، أى أنهما يستحيل أن يتواجدا فى وحدة تتيح اعتبارهما « متماثلين » أو « متساويين » أو « متطابقين » . وإذن فمبدأ « عدم التناقض » فى المنطق ، إنما يعبر عن ضرورة إدراك وتمييز وتقرير « التناقض » بين الهويات أو التحددات المتعددة المتمايزة . ولهذا يمكن تسميته مبدأ « عدم إهدار التناقض » أو مبدأ « التمييز » . فهو لا يسمى مبدأ « عدم التناقض » إلا من حيث شروط عدم الخطأ فى التعبير أو التفكير المنطقى ، أى من زاوية الانسان وليس من زاوية الواقع الخارجى الذى لا يوجد فيه تعبير أو تفكير أو خطأ ، ومن ثم لا معنى فيه لاهدار أو إنكار التناقض . أما بالنسبة للانسان العاقل ، فإنه يتحتم عليه فى إدراكه وتعبيره وتفكيره ألا يخلط بين الهويات أو التحددات المختلفة بل يميز بينها . فمبدأ « عدم التناقض » يعبر عن ضرورة احترام وإقرار « التناقض الموضوعى » objective contradiction والالتزام به ، أى احترام وإقرار التمايز أو اللاتماثل أو التنافى بين المدركات المتعددة أو الموضوعات المتعددة للتعبير والتفكير ، ومن ثم ضرورة تجنب « التناقض الذاتى » Self-contradiction ، أو أيضا Subjective contradiction . وفى هذا يمكن أن نلاحظ الفرق بين « التناقض الذاتى » الذى يعنى الخلط بين النقيضين أو توهم الهوية بين النقيضين ، وبين « التناقض الموضوعى » أى التناقض التغايرى أو التمايزى الذى يفرض التمييز بين النقيضين وإدراك أنهما متنافيان exclusive .

والخلاصة إذن ، أن مبادىء « الهوية » أو « عدم التناقض » — والتى هى مبادىء « عدم التناقض الذاتى » — تعتبر هى نفسها أيضا مبادىء « التناقض الموضوعى » . وعند هذه النقطة ، لا يختلف الاتجاه الأرسطى التقليدى تقريبا عن الاتجاه المنطقى المقترح . لكن بعد هذه النقطة ، يبدأ الاختلاف بين الاتجاهين فى المنطق وفى المنهجية العامة . ذلك أن الاتجاه التقليدى ، يقتصر على المبادىء الثلاثة المذكورة للهوية وعدم التناقض ، فلا يتقدم إلى تناولها بمنهج التركيب أو نفى النفى والعلاقة بين الكيف والكم . ومن ثم لا يصل إلى استكمالها بما يعتبر مبدأ رابعا يمكن أن نسميه مبدأ « التركيب الجدلى » أو « التركيب التقابلى » Synthesis أو « نفى النفى » negation of the negation — وهو مبدأ يمكن أن نصوغه كما يلى :

$$^{(1)}A = a + \bar{a} + a\bar{a}\,\bar{\text{ll}} + \bar{\text{l}} + \text{l} = \text{l}$$

وقبل تناول هذا الموضوع الهام ، يجب أن نقف هنا قليلا لتحديد بعض الأسماء والمسميات الفلسفية .

ثنائيات الجدل الهيجلى الماركسى .

أولا ، يجب أن نتنبه إلى أن من الخطأ تماما أن توضع صفة « الصورى » formal فى مقابل صفة « الجدلى » أو فى مقابل صفة « الموضوعى » . فوصف التحديدات بأنها « صورية » ، هو وصف لا يعبر عن اتجاه فلسفى أو موقف منهجى (إلا عند هيجل وماركس وأمثالهما) ! وإنما هو يعنى ببساطة أنها تحديدات « تعبيرية » ، أى غير « مضمونية » وغير منسوبة إلى الواقع . والتحديدات الصورية أو التعبيرية : تكون بحتة (أى بدون أى مضمونات contents لأنها لا تشير إلى أى ماصدقات أو إفادات مسبقة ، مثل التحديدات الرياضية البحتة) ، أو تكون غير بحتة (أى ذات معان تعبيرية قابلة للتغاير ولكن تتحدد على أساس صرف النظر عن ماصدقاتها أو مضموناتها الواقعية ، مثل تحديدات معانى الكلمات المفيدة) . وبهذا المعنى ، يصبح نقيض « الصورى » هو « المضمونى » أو « الواقعى » . (ويمكن أن نستعمل بهذا المعنى كلمتين مما يسمى المنطق التحليلى ، هما Syntactical تعبيرى فى مقابل Semantic مضمونى ، بعد التعديل اللازم) . ومن ناحية أخرى ، فصفة « الموضوعى » objective تعنى « الصواب المنطقى » أى « الحق vérité truth (ويسمى فى المنطق التقليدى بالعربية « الصدق ») — بغض النظر عن نوع هذا « الحق » أو « المنطقية » logicality أو الصواب المنطقى فى الأحكام المنطقية . ذلك أن الصواب المنطقى يمكن أن يكون من نوعين هما : الصواب المنطقى النظرى الذى يعبر عنه تساوى فكرى نظرى (سواء من النوع الصورى أى التعبيرى أو المضمونى أى الواقعى) . والصواب المنطقى العملى أى الادراكى المباشر ، الذى يعبر عن تساوى فكرى أو ذهنى حسى ، أى عن مطابقة واقعية خارجية . وبهذا المعنى ، يكون نقيض « الموضوعى » هو « الذاتى » Subjective ، أى الذى يخص الذات البشرية أو الذهن البشرى والذى لا يوصف من ثم بالموضوعية : إما لأنه خاطىء منطقيا أى موضوعيا ، أو لأنه لم يتحدد بعد خطأه أو صوابه المنطقى أى الموضوعى .

وهكذا ، نلاحظ أن المبادىء الأرسطية الثلاثة المذكورة للهوية أو عدم التناقض (والتى أوضحت أنها تعتبر أيضا مبادىء التناقض الموضوعى) ، يجب ألا توصف بأنها « صورية » أو مبادىء ما يسمى « المنطق الصورى » ، إلا إذا كان المقصود بذلك التعبير عن « صورية » العلاقة المنطقية عموما بين مختلف أنواع الهويات الصورية أو التعبيرية والمضمونية أى الواقعية . وهذا يعنى أنها يجب ألا توصف بالصورية ، فى مقابل « الموضوعية » أو « الجدلية » أو ما يسمى « المنطق الجدلى » . وذلك ليس فقط لأنها مبادىء صورية وموضوعية وجدلية فى نفس الوقت ، ولكن أيضا لأن ثنائيات الصفات المذكورة هى ثنائيات خاطئة ومختلطة من حيث المعنى ومن حيث التقسيم التقابلى .

---

(١) يوجد هنا حرف مكبّر capital ، وحرف عادى متوسط ، وحرف مصغر . والحرف المكبّر يشير إلى الكيف والحرف العادى المتوسط يشير إلى الكم ، والحرفان المصغران يشيران إلى « العلاقة » بين كمّين .

وتأتى بعد ذلك ثنائية « الجدلى » فى مقابل « الميتافيزيقى » . أو أيضا فى مقابل « الميكانيكى » — وفقا لتقسيمات هيجل وماركس .

ذلك أن ماركس فى محاولاته السطحية غير المتخصصة لهدم الفلسفات السابقة . استخدم هذه التصورات الهيجلية المختلطة . ضد المعنى الصحيح للميتافيزيقا وهو « مبحث الوجود » كفرع رئيسى للفلسفة (قبل أن يستعملها المدرسيون فى العصور الوسطى بمعنى لاهوتى) ، وضد العقلانية التقليدية والمنطق التقليدى ، وضد التصورات العلمية للماديين العقلانيين عن « الحتمية » أو « التحددية determinism . فالحتمية العلمية التى بدأت من عهد نيوتن ثم لابلاس فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (استكمالا لحتمية ديكارت) ، كانت تقوم على أساس التحديدات والضرورات الميكانيكية . ولم تكن « كلمة الميكانيكيا » هنا تعبر عن انغلاق وانحصار ومحدودية (وليس تحددية) الحركة الانتقالية بين تروس وأجزاء ومسامير جاهزة مسبقا فى آلة مغلقة ومحدودة . فهذا هو المعنى المشوه المرفوض . الذى استخدمه اللاهوتيون واللاعقليون فى مكافحة وتشويه الحتمية العقلانية . وهو نفس المعنى الذى التقطه ماركس من هيجل ، وعممه لحساب الجدل الهيجلى المختلط . لكن الميكانيكا فى السياقات العلمية والفلسفية المذكورة ، لم تكن تعنى أكثر من الحتمية العقلانية ، أى الحتمية والتحددية فى تسلسل الحركة وتسلسل التغير بين مختلف عناصر أو مكونات عملية ما ، وبين مختلف عمليات ظاهرة ما ، وبين مختلف ظواهر نظام ما : الخ . ولا يزال هذا المعنى الصحيح باقيا ، مثلا فيما يسمى فى الفيزياء المعاصرة باسم « ميكانيكا الكوانطا » . كذلك لا يزال باقيا فى استعمالات كلمة « ميكانيزم » mechanism ، التى يختلف معناها عن معنى كلمة mechanicism أى الاتجاه الآلى (رغم أن الكلمة الأولى تعبر فى الفرنسية عن كلا المعنيين) . فكلمة « الميكانيزمات » تقال حتى اليوم عن عمليات النشاط الكيميائى والبيولوجى والفسيولوجى والذهنى والاجتماعى ، الخ ، وذلك بنفس المعنى البسيط المذكور . وهو حتمية التسلسل العلّى — وليس بمعنى « الأوتوماتيكية » أو الآلية المغلقة والمجهزة مسبقا .

وهكذا نجد أنه لا معنى لثنائية الميتافيزيقا والجدل ، لأن الميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة بينما الجدل منهج أو نظام . كذلك لا معنى لثنائية الميكانيكا والجدل . وإنما الصواب أن نستعمل ثنائية الاستاتيكى أو التشييئى . فى مقابل الديناميكى أو الحدوثى أو التطورى ، أو فى مقابل التركيباتى Structural ، وأن نستعمل الجبرى أو القدرى فى مقابل الحتمى . فالميكانيكا أو الميكانيزمية ، تعنى ببساطة حتمية العلّية causality أو حتمية التسلسل العلّى . أى ضرورة شمول العلية والتسلسل العلّى ، ومن ثم استحالة الحدوث أو التغير انفلاتيا . أى تعنى شمول القابلية للتحدد أو التحديد فى العلل أو المقدمات وفى المعلولات أو النتائج ، مع شمول التسلسلات الضرورية بين التحددات أو التحديدات — بغض النظر هنا عن مدى قدرة الانسان (أو قدرة السماء !) على الاستباق والتحكم « من خلال » ذلك . وهذه بالمصطلح الفلسفى السائد ، هى « الحتمية » . وفى مقابلها ، نجد اللاحتمية أو اللاسببية أو الامكان العرضى من ناحية ، والجبرية predeterminism أو القدرية fatalism من ناحية أخرى . والجبرية أو القدرية هى التى ينطبق عليها المعنى المشوه للاتجاه الميكانيكى أو الآلى (سواء كان روحانيا أو ماديا) ، لأنها تتصور تسلسل الظواهر والأحداث كتسلسل آلى مغلق وجاهز ومستكمل التحديد مسبقا بين عناصر جاهزة التحديد مسبقا (وهذا ما نجده مثلا فى الجبرية التاريخية الماركسية المسماة بالمادية التاريخية) .

عودة إلى المبادىء الأربعة

ونرجع الآن إلى المبادىء الثلاثة المذكورة للهوية أو التناقض الموضوعى أو عدم التناقض الذاتى . والتى قلت إنه يجب إستكمالها بمبدأ رابع هو مبدأ التركيب التقابلى أو نفى النفى .

إن المبادىء الثلاثة الأولى باعتبارها مبادىء التعدد والتناقض والتنافى بين الهويات ، تعتبر من ثم مبادىء « الانفصال » (= الانفصال المنطقى) . وإذا أخذت بدون المبدأ الرابع المقترح ، فإنها تصبح ناقصة بحيث يمكن أن تؤدى إلى الخطأ . ذلك أن تعدد وتناقض وتنافى ومن ثم انفصال الهويات فى الفكر وفى الوجود ، يخضع لمبدأ أكبر أو أعلى هو وحدة واتصال الفكر أو الوجود ، بمعنى أن كل تعدد أو انفصال للوحدات أو الهويات إنما ينتمى إلى ويذوب فى وحدة أو هوية أكبر أى فى اتصال أكبر ، وأن كل تناقض أو تنافى[1] بين الهويات الأصغر أو الأدنى المتعددة إنما ينفى نفسه ويذوب بواسطة انتفاء وذوبان تعددها فى هوية أكبر تتسق فيها تلك الهويات الأصغر ، ليس باعتبارها هويات ولكن باعتبارها مكونات فرعية لهوية واحدة . وفى هذا يتضح معنى اعتبار المبدأ الرابع ، مبدأ « نفى النفى » أو مبدأ « الوحدة » أو مبدأ « الاتصال » ، وذلك فى مقابل المبادىء الثلاثة الأولى .

ولتوضيح معنى « الانفصال » و « الاتصال » هنا ، نتأمل مثلا التعبير التقليدى الذى يصف « الحد » أو « التعريف » definiton بأنه « جامع مانع » . فمن الممكن أن نقول إن « الانفصال المنطقى » هو « المنع » ، أى تمييز التحديد determination إلى درجة قطع أو إبعاد أو نفى أى تداخلات أو تحديدات أخرى ، بينما « الاتصال المنطقى » هو « الجمع » أو « الاجتماع » ، أى تواجد أو اشتراك أو تداخل التحديدات معا ، أو عدم تمايزها (سواء لاجتماعها داخل تحديد أكبر أو من منظور تحديد آخر) . وتحديد الهوية مثل تحديد الكيف ، هو تحديد فاصل أو منفصل ، بينما تحديد الجزء أو الفرع أو تحديد الكم هو تحديد واصل أو متصل (رغم أنه قد يمكن فصل هذا التحديد كهوية أو ككيف من منظور آخر) . ويتضح من ذلك أن الفصل المنطقى الفكرى لا يعبر فى معظم الحالات عن انفصال أو استقلال مادى أو مكانى . فالتحديد الكيفى يكون فاصلا أو منفصلا مثلا ، على طريقة انفصال خانة الآحاد عن خانة العشرات عن خانة المئات الخ ، بينما التحديد الكمى يكون واصلا أو متصلا بطريقة اتصال أرقام كل خانة (رغم أن كل رقم فى الخانة يمكن النظر إليه كيفيا أى كتحديد منفصل عن الأرقام الأخرى قبله وبعده) . وفى مقابل هذا الانفصال فى المنطق والفكر ، قد تكون الموضوعات المادية التى تعبر عنها جداول الحساب هذه عبارة عن كيان مادى واحد أو كتلة مادية واحدة .

ولنأخذ أمثلة مبسطة لاستعمال المبادىء الأربعة المذكورة .

إن الوجه الأول للعملة المعدنية مثلا ، يمثل تحددا متمايزا أو هوية متمايزة ، أى أن له هوية محددة يقررها المبدأ الأول ا = ا . ومعنى ذلك أن هويته تتنافى مع الوجه الثانى للعملة أو ظهر العملة ، بما يقرره المبدأ الثانى أى مبدأ عدم التناقض ا = آ . وحيث أن وجهى العملة يتحددان كنقيضين تقسيميين (لأن العملة لا يمكن أن يكون لها أكثر من وجهين) ، فإن مبدأ الثالث المرفوع ب = إما ا أو آ يعنى هنا أنه إذا تحدثنا مثلا عن وجه ما للعملة فإن ذلك الوجه يجب أن يكون إما الوجه الأول بالتحديد وإما الوجه الثانى بالتحديد ، ولا ثالث . وعند هذه النقطة ، يتوقف ما يمكن تسميته بالاتجاه الأرسطى التقليدى فى المنطق ، بينما يجب أن يتقدم الاتجاه المنطقى الصحيح ليستكمل هذه التحديدات بالمبدأ الرابع الذى هو مبدأ الوحدة أو الاتصال أو نفى النفى . فهذا المبدأ يقرر أن أ = ا + آ + ٦ . وبناء على هذا المبدأ ، تتحدد وحدة أو اتصال العملة ، وينتفى التنافى أو التناقض بين وجهيها الاثنين ككيفين منفصلين منطقيا ، حيث يتحددان كجزءين أو كجانبين متصلين يوحدهما سمك العملة (بضم السين) ، أو بقية كيانها الكمى ، وهو « العلاقة » اآ . ولا يعنى هذا طبعا الارتفاع على الوجهين اللذين تتناولهما المبادىء الثلاثة كنقيضين متنافيين ، ولكنه يعنى تخطى تناقضهما ، أى تخطيهما كنقيضين أو ككيفين أو كهويتين . ويكون ذلك بالارتفاع أو الانتقال إلى تناقض أو تنافى آخر (أى ثنائية أخرى) ، هو مثلا التناقض أو التنافى (أو الثنائية)

---

(١) لتجنب اللخبطات اللفظية والنحوية غير المهمة ، سآخذ فى بعض الحالات السهلة بالاتجاه السائد فى عدم حذف حرف العلة .

بين تلك العملة كوحدة أو ككيف واحد أو كهوية«وبين عملة أو عملات أخرى . ممايعنى ذوبان أو تلاشى هوية كل وجه من وجهى تلك العملة فى هويتها الأكبر كوحدة (unity وأيضا unit) . وواضح أن هذا الانتقال فى التحديد لا يعنى ولا يمكن أن يعنى تساوى أو تطابق أو واحدية oneness وجهى العملة ، ولكنه يعنى ذوبان أو تلاشى تناقضهما وليس ذوبان أو تلاشى تعددهما ــ الذى يتحول إلى تعدد أجزاء وليس تعدد وحدات أو هويات . أى ذوبان أو تلاشى تحددهما كوجهين بديلين ، ومن ثم النظر إليهما كمجرد جزءين كميين فى تلك العملة ، أو غض النظر عن تمايزهما أصلا ، وذلك من أجل تحديد تلك العملة كوحدة أو ككيف أو كهوية متمايزة فى مقابل عملة أو مجموعة عملات أخرى .

وبنفس هذه الطريقة فى انتقال أو ارتفاع المنظور وليس ارتفاع النقيضين ، يمكن أيضا أن تذوب أو تتلاشى هويات العملات المتعددة المتمايزة ، فى وحدة أو هوية أعلى أى فى تقسيم تناقضى (أو ثنائية) أعلى ، هو مثلا وحدة أو هوية « العملة المعدنية » فى مقابل « العملة غير المعدنية » (أى العملة الورقية وما يمكن أن يوجد غيرها من عملات) . ثم يمكن أن تذوب أو تتلاشى هاتان الوحدتان أو الهويتان أو النقيضان من منظور تقسيم تناقضى أو ثنائية أعلى« بين « النقود » و « وسائل الدفع الأخرى » ، الخ . وهكذا يمكن أن نصل مثلا الى « الوجود » و « اللاوجود » .

ومن ناحية أخرى ، يتضح من ذلك أن المبدأ الرابع للهوية ــ وهو مبدأ الوحدة أو الاتصال أو نفى النفى ــ إنما يكمل ويتضمن ويرتكز على المبادىء الثلاثة للهوية ، بحيث يستحيل منطقيا النظر إليه كبديل لها فى مجال معين ، لأن هذا يعنى الوقوع فى تصور يشبه تصورات أصحاب الجدل الهيجلى الماركسى المختلط . فهؤلاء يقسمون المنطق إلى « منطق صورى » و « منطق جدلى » . ويقسمون التناقض إلى تناقض مرفوض فى مجال الفكر يسمى « التناقض الصورى » أو « التناقض المنطقى » ، وتناقض مقبول فى مجال الواقع يسمى « التناقض الجدلى » ــ وكأنما الفكر أو المنطق ليس تعبيرا عن الواقع ! (انظر مثلا مادة contradiction فى قاموس الفلسفة السوفيتى ، ١٩٦٧) . وبناء على ذلك ، يلغون مبدأ عدم التناقض « فى مجال الواقع الموضوعى أو الخارجى ، الذى يقولون فيه بما يسمى « وحدة النقيضين« أى اتحاد أو اجتماع النقيضين ! لكنهم يضطرون طبعا إلى تعميم ذلك على الفكر الذى يصف الواقع ! والمهم أنهم يقولون بمبدأ رابع يزعم أن ب = ا ، آ ! وهذا تخليط لا منطقى مباشر ! ذلك أن « مبدأ التناقض » هو مبدأ صحيح وشامل فى الواقع وفى الفكر ــ لكن بمعنى تنافى النقيضين أى الانفصال المنطقى لهويتى التناقض . كما أن « مبدأ عدم التناقض » هو مبدأ صحيح وشامل فى الواقع وفى الفكر ــ لكن بمعنى عدم اجتماع النقيضين ، وإلا وقع « التناقض الذاتى » . وخلاصة ذلك ، أن « مبدأ التناقض » هو تناول لـ « مبدأ عدم التناقض » من منظور التعدد أو الانفصال أو الكيف ، وأن « مبدأ عدم التناقض » هو تناول لـ « مبدأ التناقض » من منظور الوحدة أو الاتصال أو الكم ، وأن « التناقض الذاتى » هو الخلط أو الجمع بين هذا وذاك .

وللمزيد من توضيح الاتجاهات أو المواقف المنهجية المذكورة ، نأخذ مثالا آخر«هو قصة العميان والفيل المعروفة .

فالاتجاه التقليدى الذى يتوقف عند المبادىء الثلاثة الأولى للهوية يتناول التحددات بطريقة تناول العميان لمكونات جسم الفيل فى القصة المعروفة ، أى يقتصر على تحديدات التعدد والانفصال للهويات . فالفيل يعنى عندهم الزلومة كهوية محددة ، أو يعنى الذيل الذى له هوية محددة ، أو الأذن التى لها هوية محددة ، أو البطن التى لها هوية محددة ، الخ . وهكذا يحددون الهويات تحديدات متعددة ومنفصلة صحيحة ، ولكن بدون الانتقال إلى تحديد الهوية أو الوحدة أو الاتصال الأكبر الذى يشملها كأجزاء ، أى بدون تحديد هوية الفيل كحيوان معين فى مقابل الحيوانات الأخرى ، أو كفرد معين فى مقابل الأفيال الأخرى . وفى هذا المثال عن العميان والفيل ، يمكن أن نقول أيضا إن اتجاه الجدل الهيجلى الماركسى المختلط الذى يقول بوحدة النقائض أو الأضداد ، يبدأ برفض تعدد وانفصال هذه الهويات ، فيتناول

كيان الفيل كهوية واحدة متصلة — لكن بدون أجزاء أو مكونات متمايزة . وبدون علاقات بين الأجزاء أو المكونات . ومن ثم يزعم أن الفيل هو كائن يتصف بصفات الزلومة وبصفات الذيل وبصفات الأذن وبصفات البطن ، كلها معا في وحدة تناقضية جدلية ! وهذا يشبه تناول منقوشات العملة المعدنية ، كما لو كانت منقوشات وجه واحد ، بحجة وحدة وجهيها .

وحدة النقيضين تعنى نفى تناقضهما

إن عبارة « وحدة النقيضين » ، هي عبارة خاطئة ولا منطقية . ولا يمكن أن تكون عبارة صحيحة ، إلا إذا فهمت بمعنى « نفى تناقض النقيضين » . بمعنى النظر إليهما كجزئين كميين تبع كيف واحد . أو بمعنى الانتقال إلى منظور يتجاهل وجودهما أصلا . فإذا نظرنا إلى وجهي العملة من حيث كيان العملة كوحدة . فان العملة تتحدد بذلك بطريقة من طريقتين :

١ - كهوية بسيطة أو ككيف بسيط يتخطى التحددات الجزئية الأدنى (وفقا للمبدأ الأول ا = ا) .
٢ - كهوية مركبة أو ككيف مركب synthetical أو كتركيبة Structure ، ومن ثم لا تتكون فقط من الوجهين ولكن أيضا من سُمك العملة كعلاقة أو رابطة توحد بينهما (وفقا للمبدأ الرابع أ = ا + آ + ة

وبالنسبة لمثال العميان والفيل وتحددات جسم الفيل . نجد أن زلومته مثلا يمكن أن تتحدد تناقضيا أى كيفيا في مقابل فمه أو بقية رأسه (أو بقية جسمه) ، كما أن رجله الأمامية اليمنى مثلا يمكن أن تتحدد تناقضيا أى كيفيا في مقابل رجله الأمامية اليسرى ، أو أن تتحدد رجلاه الأماميتان تناقضيا في مقابل رجلية الخلفيتين . لكن بمجرد النظر إلى الفيل كوحدة أو كهوية . يكون معنى ذلك إلغاء تحددات مكونات جسمه كوحدات أو كهويات ، ومن ثم تخطى تحدداتها ، أو النظر إليها كأجزاء فرعية متصلة أى تربطها علاقات الوحدة التركيبية Structure[1] :

وكلمة « الوحدة » تعنى بتحصيل الحاصل المنطقى ، « الهوية » . ومن ثم « التنافى » مع غيرها و « عدم التناقض » بين مكوناتها . وكلمة « النقائض » تعنى بتحصيل الحاصل المنطقى ، « الهويات » أو « الوحدات » المتنافية . ولهذا ، نجد بمنهج التحديد المنطقى الدقيق أن الوحدة « لا تجمع » التعدد ولكن « تجمع » الأجزاء المتعددة ، وأن الهوية « لا تجمع » النقائض ولكن « تجمع » الأجزاء . وأن الكيف « لا يجمع » الكيوف ولكن « يجمع » الأكمام . ومعنى ذلك . أن عبارة « وحدة النقائض » في الجدل المختلط تعنى « وحدة عدم الوحدة » أو « عدم تناقض التناقض » ! وهذا لغو فارغ ! والصحيح هو ألا نتحدث عن « عدم تناقض النقيضين » . إلا إذا كنا نعبر بذلك عن العملية المنطقية التى تتخطى أو تنفي تناقضهما . والصحيح أيضا ألا نتحدث عن « هوية الهويتين » ، إلا إذا كنا نعبر بذلك عن تساويهما وتماثلهما من منظور معين يسمح بتناولهما معا كما لو كانا هوية واحدة . والصحيح كذلك ألا نتحدث عن « وحدة وحدتين » . إلا إذا كنا نعبر بذلك عن تناولهما من منظور ينفى الكيان أو التحدد المنطقى المنفصل لكل منهما، وينظر إليهما كجزءين كميين أو كمكونين فرعيين في وحدة أكبر (أى « داخل » تركيبة) ، أو كجزئيين أدنى في وحدة أعلى (أى « تحت » كلّى أعم) .

---

(١) لاحظ أن المبدأ الرابع يمكن ان يعبر عن تركيبة تزيد أجزاؤها أو فروعها عن اثنين ، ومن ثم تتعدد علاقتها التى تتحدد بنفس الطريقة التقابلية بين كل جزئين تقابليين متصلين مثلا : أ = ا ب ج + ا ب + ب ج + ا ج . لكن الصيغة التى ذكرتها . هى الصيغة النموذجية الأبسط . ومن ناحية أخرى . يمكن إضافة مبدأ خامس يعبر عن الاحتواء الكلى للجزئيات particulars التى لا تتصل بعلاقة أو رابطة إضافية تتخللها . لأنها تتحدد كجزئيات أو عناصر أدنى رأسيا في تصنيف كلى وليس كأجزاء أو فروع أفقية في تركيبة . أى تتحدد كهويات أدنى تحت هوية أعلى هى التى توحدها أو تربطها تصنيفيا ولا توحدها من خلال علاقات أو روابط جزئية . وفى هذه حالة . نقول مثلا (بدون علاقات أى بدون الرموز المصغرة) : أ = ا + آ أو ا = ا + ب + ج + الخ .

وهكذا نجد أن وحدة التعدد ، إنما تعنى تخطى أو نفى التعدد والانفصال ، ومن ثم تخطى أو نفى التناقض ، ولا يمكن أن تعنى وحدة النقيضين أو اجتماع النقيضين أو إهدار التناقض . وهذا هو الفرق بين تخطى أو نفى التحديد التناقضى أى وحدة عدم التناقض ، وبين الخلط أو الجمع التناقضى أى وحدة التناقض المزعومة . فمبادىء الهوية الأربعة كمبادىء لعدم التناقض ، هى أعلى مبادىء الادراك (عند الحيوان وعند الانسان) ، وليست فقط أعلى مبادىء المنطق البشرى أى مبادىء التحديد فى التفكير والتعبير عند الانسان . والخطأ أو الاهدار فى مجال هذه المبادىء ، قد لا يتضح مدى خطورته فى أمثله ساذجة مثل « العملة » أو « الفيل » . لكنه فى المسائل الدقيقة فى الفكر والعلم ، يعنى الوقوع فى أخطر الكوارث .

وعلى كل حال ، فمن الزاوية المذكورة يمكن ان نسمى الاتجاه الجدلى الصحيح فى المنهجية العامة والمنطق، باسم «الواحدية المنطقية » ، أو « الواحدية المنطقية لنفى النفى » . وفى مقابل ذلك ، نجد أن اتجاه الجدل الهيجلى الماركسى المختلط يمكن أن يسمى « الواحدية اللامنطقية » أو « واحدية نفى التنافى » ، أو « واحدية إهدار عدم التناقض » . وفى مقابل « الواحدية » monism باتجاهيها المنطقى واللامنطقى ، نجد فى المنهجية العامة ما يمكن أن يسمى « التعددية » pluralism ، أو « التعددية التفتيتية » fagmentarism (وأبرزها التعددية الوضعية والبرجماتية) . وهذا اتجاه يمكن أن يسمى فى مجال المنطق باسم « تعددية التنافى أو الانفصال » ، أو « تعددية إهدار نفى النفى » . ومع ذلك ، فيجب أن نلاحظ أن اللامنطق هو قاسم مشترك أعظم بين كل أنواع الأخطاء والتخليطات والانحرافات ، مما يعنى أن تنوعات الواحدية اللامنطقية وكذلك التعددية الناقصة أو التفتيتية ، إنما تشكل معا جانبا مشتركا فى مقابل الواحدية المنطقية . وهذا يتضح عمليا فى أنه فى الفيزياء التحت ذرية وفى علوم المجتمع ، تتحول الواحدية اللامنطقية فى مجال اتصال التحديدات المتعددة إلى « تعددية تفتيتية » ، بينا تتحول التعددية الناقصة أو التفتيتية فى مجال التحديدات المتعددة إلى واحدية لا منطقية أو واحدية تكميلية complementarist (أى تأخذ بتوحيدات « التكميل » التجميعى غير المتسق منطقيا ، وليس بتربيطات « التكامل » integration التوحيدى أى المتسق منطقيا) .

الفصل الثانى ــ أساليب إهدار التحديد التناقضى

التناقض والوسط الصحيح

من المفارقات التى لا يتنبه إليها كثيرون . أن عبارة « الوسط الذهبى » أو « الاعتدال الصحيح » والتى يبررون بها أحيانا وهم « الطريق الثالث » المزعوم . هى عبارة أرسطو صاحب مبدأ مبادىء التحديد ومبدأ مبادىء الادراك والتعبير والتفكير . وهو مبدأ « الثالث المرفوع » أو « الوسط المرفوع » ، أى استحالة الثالث أو الوسط بين النقيضين . فقد حدد أرسطو مفهوم الوسط الذهبى أو الاعتدال الصحيح . عندما حدد أن الفضيلة وسط بين رذيلتين أو اعتدال بين الخطأ كتطرف بالافراط والخطأ كتطرف بالتفريط . وهذا التحديد عن « الوسط » بين الافراط والتفريط . إنما يؤكد من ناحية أخرى مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع فى التناقض ، من حيث يعنى أنه لا يوجد ثالث ولا وسط بين الفضيلة والرذيلة سواء كانت رذيلة إفراط أو رذيلة تفريط . ومن حيث يعنى أنه لايوجد ثالث ولا وسط بين الصواب والخطأ سواء كان يعبر عن إفراط أو تفريط . ذلك لأنه لا يوجد ثالث ولا وسط بين التساوى واللاتساوى ، سواء كان يعبر عن زيادة أو نقصان .

وفى ذلك . يتضح أن هذا المبدأ يتضمن مبدأ منطقيا آخر أو بديهية منطقية أخرى لا تقل أهمية . هى أن الصواب أو الحق أو التساوى واحد لا يتعدد (رغم أن جزئياته وفرعياته ومنظوراته وتطبيقاته يمكن أن تتعدد بتعدد شرطيات تحديده) . بينما الخطأ أو الكذب أو التطرف أو اللاتساوى متعدد ويقبل المزيد من التعدد بدون حدود (رغم أنه قد يمكن تقسيمه إلى نوعين هما : الافراط أو الزيادة ، والتفريط أو النقصان) . وبناء على ذلك . يمكن أن نقول إنه بالنسبة لحركة أو اتجاه تطور المجتمع . لا يوجد منطقيا سوى طريقين لا ثالث لهما هما : طريق الثورة (بالمعنى العلمى المنطقى) ، أى طريق الارتقاء والعقل والتنوير ، بمختلف الوسائل العقلانية . وطريق اللاثورة (بالمعنى العلمى المنطقى أيضا وتحت قيادة ما يسمى الثورة المضادة) . أى طريق التدهور واللاعقل والتجهيل ، بمختلف الوسائل الدهمائية والعسكرية والاثارية وغيرها . والطريق الأول ــ الذى هو أيضا طريق الديمقراطية الحقيقية اللاطبقية ــ واحد لا يتعدد . رغم تعدد جزئياته وفرعياته ومنظوراته وتطبيقاته ، ومن ثم تعدد مساراته أو خطوطه أو مسالكه ومراحله . أما الطريق الثانى ــ أى طريق اللاثورة أو التدهور واللاعقل والتجهيل أو طريق اللاديمقراطية (ومنها الديمقراطية الدهمائية) ــ فهو لا يتحدد كطريق واحد إلا من حيث تماثله العام فى نفى الطريق الأول أو رفضه أو إهداره . ومن ثم فان تعدداته لا تكون فقط كثيرة جدا ، بل إنها تكون أيضا شديدة الاختلاف والتنوع ــ رغم أن اختلافاتها وتنوعاتها قد تكون فى اتجاه الافراط أو الزيادة،وقد تكون فى اتجاه التفريط أو النقصان .

ويتضح معنى ذلك . إذا تأملنا مثلا موضوعا حسابيا بسيطا : ٢ + ٢ ٤ . فهاهنا يكون الصواب واحدا لا يتعدد (رغم إمكان تعدد تحديداته الأخرى بتعدد شرطيات تحديده ، حيث يمكن مثلا أن تكون « الأربعة » هى أربع برتقالات أو تفاحات أو أربعة كتب أو كراريس أو أربعة حيوانات ، الخ . ويمكن أن تكون مجمّعة أو موزعة فى المكان أو فى الزمان . ويمكن أن تكون متفاعلة أو متوالدة أو متزايدة أو متناقصة أو أن تكون مقطوعة الصلة ماديا ومثبتة فكريا أى غير متغيرة ، الخ) . أما الخطأ واللاتساوى ، فلا يكون واحدا إلا بالمعنى السالب ، أى من حيث أنه ينفى أو يتنافى مع الصواب أو التساوى المذكور . ورغم أن ذلك الخطأ يمكن أن ينقسم رئيسيا إلى ثنائية الخطأ بالزيادة والخطأ بالنقصان ، إلا أنه عموما يمكن أن يتعدد إلى ما لا نهاية ، مما يعنى فى المعادلة الحسابية المذكورة ، الابتداء من أصغر عدد يمكن الوصول إليه تحت الصفر ، صعودا نحو اللانهاية التى لا تنتهى . ومن ثم استعمال أى عدد مهما كان ــ باستثناء عدد واحد هو : « ٤ » !

وهذا التقسيم التناقضى الحاسم بين « طريقين » اثنين متنافيين لا ثالث لهما ، لا يعبر فقط عن أبسط بديهيات المنطق ، ولكنه يعبر أيضا عن خبرة الناس المتعقلين الذين يمارسون المنطق الموضوعى منذ أقدم العصور،حتى لو لم يدركوه كعلم . فقد كان الناس يميزون دائما بين طريقين متنافيين بدون ثالث ، رغم أى تعددات أو تنوعات فرعية . وكانوا يسمونهما مثلا : طريق الحق وطريق الباطل ، أو طريق الخير وطريق الشر ، أو طريق الهدى وطريق الضلال ، الخ . وهذه القدرة على التمييز التناقضى الحاسم الذى يعبر عنه المنطق الموضوعى الطبيعى للبشر منذ أقدم العصور ، هى التى تحاول صناعة التدهور واللاعقل إلغاءها ، بما فى ذلك صناعة نمط جديد للانسان المعاصر كحيوان غير طبيعى يفتقد العقل الانسانى بقدر ما يفتقد الاحساس الحيوانى الطبيعى السليم !

فإذا كان اللاعقل فى مجال الادراك العادى يعنى فقدان القدرة على التمييز بين النقائض أو بين العكوس والأضداد ، مثل فقدان القدرة على التمييز بين الأعلى والأسفل وبين اليمين واليسار ، الخ . وإذا كان التمييز التناقضى بين الصواب والخطأ هو نقطة البدء فى أى إدراك أو سلوك أو معرفة فى مجالات الحياة العادية أو فى مجالات السياسة والعلوم الاجتماعية أو العلوم المتخصصة الأخرى ، لهذا السبب الواضح نجد أن علوم وفنون التحطيم والتخليط الذهنى المتخصص وتكنولوجيا اللاعقل،تستميت فى ممارسة مخططات إهدار أو إفساد أو إضعاف ميكانيزم الثالث المرفوع إما ... أو » ، الذى يجمع بين مبدأ التنافى بين النقيضين ومبدأ عدم الخلط بين النقيضين . ومعنى ذلك نشر وترسيخ اللاتحدد واللاستقطاب (أو التحددات والاستقطابات الزائفة التى تخفى التحددات والاستقطابات التناقضية الصحيحة) .

ومعنى ذلك ايضا ، نشر وترسيخ ما يسمى « وحدة النقيضين » ، ليس فقط كتعبير عن العجز عن التحديد التناقضى أو العجز عن تحديدات التنافى والاستقطاب ، بل وأيضا كتنظير لا منطقى لتبرير مفارقات الازدواج ، أى لتبرير مفارقات الجمع بين النقيضين أو القفز اللامنطقى فوق النقيضين . ونتيجة مخططات اللاعقل والتخليطية المخططة هذه ، نجد أيضا أن صناعة اللاعقل فى مجال الادراك السياسى والاجتماعى تعنى تمييع أو تغطية أو تخليط أو منع تحديد الاستقطابات أو العكوس أو التناقضات السياسية والاجتماعية الرئيسية ، مما يعنى إهدار القدرة على التمييز بين التقدم والتأخر وبين الارتقاء والتدهور وبين التحرر والقهر ، بل وإهدار القدرة على التمييز بين الاشتراكية والرأسمالية وبين الحرية والعبودية وبين القيادات الثورية والقيادات الثورية المضادة ، الخ ، وكذلك عموما بين أى مبادىء إنسانية وديمقراطية حقيقية وبين طبخاتها المزيفة . (بغض النظر هنا عن اختلاطات ثنائيات القوالب السياسية والاجتماعية المصطنعة التى لا معنى لها والمفروضة بالتكرار الببغاوى ، مثل ما يسمى اليسار واليمين) .

لكن كيف تتصرف علوم وتكنولوجيا الثورة المضادة والديماجوجية العلمية ـــ أى علوم وتكنولوجيا اللاعقل ـــ للوصول منهجيا إلى ذلك التخليط واللاتحديد ؟

فى موضوع منطق التناقض ، نجد أن أساليب علوم وتكنولوجيا اللاعقل للوصول إلى أقصى درجة من التدهور الفكرى والذهنى والاختلاط وعدم التحدد ومفارقات الازدواج وعدم الاتساق والانحراف عن الصواب ، هى :

أولا ـــ أسلوب التوليفات أو المخلوطات والمحاولات المزدوجة المتناقضة . أى المحاولات التى لا تقوم على نفى النفى وتصفية أو تخطّى التناقض للوصول إلى مركب منطقى أو تكامل متسق يشكل هوية منطقية جديدة ، ولكن على العكس تقوم على إهدار مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع . من ذلك مثلا ، ادعاءات الطريق الثالث المزدوج أو الحل الثالث المزدوج ، أو ما إلى ذلك من ادعاءات الازدواج فى مجالات السياسة وتغيير المجتمع ، حيث الازدواج الثالث المزعوم هنا لا يعنى إلا ادعاء أو محاولة الجمع بين النقيضين .

ثانيا ـــ أسلوب محاولات المراوغة والتهرب التى تهدر مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو » . ومعنى ذلك إهدار منطق

التناقض بمقلوب الطريقة السابقة ، أى ليس بتكوين توليفات أو مخلوطات مزدوجة تحاول أو تدعى الجميع بين النقيضين ، ولكن بمحاولة التهرب من التحديد التناقضى الضرورى أو ادعاء القفز اللامنطقى فوقه . وبهذا المعنى ، يستخدم ادعاء « الثالث » المزعوم بأسلوب رفض أو تجنب أو الارتفاع فوق الثنائية التناقضية الضرورية ، ومن ثم ثنائية الصواب والخطأ ، وليس بأسلوب « الجمع » بين النقيضين . ويجب ألا نخلط هنا بين هذا الموقف اللامنطقى ، وبين المحاولات الصحيحة منطقيا لرفض أو تجنب نقيضين أو أكثر ، أو المحالاوت الصحيحة منطقيا لانتقاء واستيعاب الأجزاء الصحيحة فى المخلوطات التناقضية ، كما سأوضح .

ثالثا ــ أسلوب الاستخدام الخادع أو الخاطىء للتقسيم أو التحديد التناقضى ، أى إهدار التقسيم أو التحديد التناقضى الجوهرى ، سواء كان ذلك مع أو بدون المراعاة الشكلية لمبادىء المنطق . ويكون ذلك بوسائل متنوعة ، أهمها وسيلتان هما :

ا ــ التركيز على لاتماثلات وتمايزات ثانوية لتغطية اللاتماثلات والتمايزات الجوهرية أو الرئيسية ، أى التى تشكل الثنائية التناقضية الرئيسية . ومعنى ذلك ، استخدام تصنيفات أو تقسيمات من منظورات ثانوية غير جوهرية ، لا تهدر مبادىء الهوية شكليا ، أى لا تمثل فى حد ذاتها خطأ منطقيا ، لكنها تهدر المنطق والصواب مضمونيا أو واقعيا ، أى من حيث سياقات ومضمونات استخدامها . ذلك أن تركيز التحديد التناقضى على نقاط تعتبر فى سياق معين ثانوية أو تافهة لا قيمة لها ، إنما يخفى أو يغطى أو يمنع تحديد العناصر الرئيسية الحاسمة والأهم للموضوع المعطى فى ذلك السياق . كما أن إبراز اللاتماثلات والتمايزات الجانبية التى يمكن أو يجب تجاهلها ، إنما يخفى أو يغطى أو يمنع تحديد التماثلات واللاتماثلات الجوهرية الأخطر والأهم . من ذلك مثلا ، تصنيف المواليد إلى مواليد فى أيام فردية ومواليد فى أيام زوجية ، بدلا من تصنيفهم إلى ذكور وإناث . ومن ذلك أيضا ، إجراء تصنيفات سياسية لا تعتبر خاطئة من حيث مبادىء الهوية ، ولكنها تعتبر من نوع المبادلة بين « الرمضاء » و « النار » كما سأذكر .

ب ــ اصطناع مأزق تناقضى وهمى أو خاطىء يفرض بديلين إجباريين ، رغم أنهما لا يشكلان إلا بديلين وهميين ، أو يشكلان نقيضين جزئيين قد يكونان غير متنافيين ، أى تابعين كليهما لجانب واحد من جانبى التناقض ، وقد يكونان غير تقسيميين أى لا يشكلان النقيضين الكليين اللذين يستغرقان التحديد التناقضى . والمهم فى ذلك أن البديلين التناقضيين الوهميين أو الخاطئين ، يُفرضان هنا بطريقة « إما ... أو » ، لمنع الخروج من قبضة المأزق التناقضى المصنوع إلى التقسيم التناقضى الصحيح . من ذلك مثلا المأزق التناقضى المسدود الذى ينسب إلى بعض اللاهوتيين البيزنطيين فى الماضى ، حيث يقال إن بعض سفسطاتهم اللاهوتية كانت تنحصر بين بديلين فى سؤال كما يلى : « هل الملائكة ذكور أم إناث ؟ » ــ بدون أن يتنبهوا إلى أن تلك المبادلة تتعلق أصلا بموضوع وهمى ، أو على الأقل أن يتنبهوا إلى أن نفى البشرية عن الملائكة ينفى عنهم أيضا مثل هذه البدائل ! ومن ذلك أيضا ، استخدام مأزق تناقضى يفرض بديلين جزئيين لا يتنافيان أو لا يستغرقان التقسيم التناقضى . مثل المبادلة التناقضية المزعومة بين التوصيف السياسى والتوصيف العسكرى فى تحديد موضوع لا يمكن إلا أن يتداخل ويختلط فيه هذان البديلان . ومثل المبادلة التناقضية المزعومة بين قالبين سياسيين مصنوعين ، باسم « اليسار » و « اليمين » أو « التقدمية » و « الرجعية » ، الخ . أو المبادلة التناقضية المزعومة بين الذكورة والأنوثة فى تحديد خنثى لا ينطبق عليه أو عليها هذان البديلان الجزئيان اللذان لا يستغرقان التقسيم التناقضى (وهو هنا التقسيم بين الذكورة واللاذكورة ، أو الأنوثة واللاأنوثة . وفى أنواع معينة من الحيوانات والنباتات قد يكون التقسيم بين الجنسية واللاجنسية ، أو بين واحدية الجنس وتعدد الجنس .) .

ولنتناول أمثلة مباشرة ، لتوضيح كيف تتصرف الديماجوجية العلمية ــ أى علوم وتكنولوجيا اللاعقل ــ فى فرض

الاختلاط والازدواج واللاتحدد . وسأبدأ بتناول الأسلوبين الأول والثالث ، لأننى سأخصص الفصل التالى للأسلوب الثانى .

الأسلوب الأول

لنأخذ هنا مثال المعاهدة المصرية الاسرائيلية الأمريكية المعقودة بعد منتصف عام ١٩٧٥ .

عندما عقد السادات ومؤسسات النظام الناصرى الساداتى القائم المعاهدة المصرية الاسرائيلية الأمريكية ، استخدموا فى تمريرها أسلوب الازدواج المتناقض ، تعبيرا عن التخبط والتردد فى تغيير مخططات النظام القائم المرتبط بالاستعمار الأمريكى والغربى . ويتضح ذلك فى أن الحكومة المصرية عرضت المعاهدة المصرية الاسرائيلية على ما يسمى « مجلس الشعب » ، لكن بطريقة أتاحت القول بأنها لم تعرضها عليه ! كيف حدث هذا الازدواج المتناقض ذاتيا ؟! حدث بأن الحكومة جمعت « مجلس الشعب » مع « الأمانة العامة للاتحاد الاشتراكى » وعرضت عليهم النص الرسمى للمعاهدة ، فأعلنوا موافقتهم عليها بدون تحديدات إجرائية ، فاعتبرت « موافقة أدبية » كما قال وزير الخارجية إذ ذاك إسماعيل فهمى — حيث كان يقال إن ذلك « المؤتمر المشترك » الذى جمع بين الجهتين المذكورتين لم يكن يملك صلاحيات دستورية لاقرار المعاهدة تشريعيا . فإذا كان ذلك صحيحا ، يكون معناه أن المعاهدة تعتبر فى الوقت نفسه كأن لم تعرض على « مجلس الشعب » . لكن كما قلت قبل ذلك ، فإن محاولة الجمع بين النقيضين أو إهدار مبدأ عدم التناقض ، لا يمكن إلا أن تكون محاولة ذاتية تتنافى مع الواقع الموضوعى الذى لا يجتمع فيه النقيضان ولا يهدر فيه عدم التناقض . فمن حيث الحقيقة الموضوعية ، نجد أن هذا الازدواج ذاتى مصطنع يمكن حسمه منطقيا . ذلك أنه إذا كانت لائحه أو نظام « مجلس الشعب » تنص على ضرورة عرض المعاهدة على ذلك المجلس التشريعى كمجلس وباجراءات محددة لم تتوفر فى « المؤتمر المشترك » المذكور الذى اشترك فيه أعضاء المجلس . يكون معنى ذلك أن المعاهدة لم تعرض دستوريا على « مجلس الشعب » ومن ثم لم تحصل دستوريا على موافقة المجلس . أما إذا كانت لائحة نظام المجلس لا تستلزم ذلك ، فإن هذا يعنى أن موافقة أعضائه بدون تصويت إجرائى فى الاجتماع المشترك المذكور تعتبر إقرارا صحيحا للمعاهدة . ومن ناحية أخرى ، فإذا كانوا قد حصلوا بواسطة « إدارة » مجلس الشعب بعد ذلك على إقرار إدارى باعتماد المجلس للمعاهدة تشريعيا — بناء على الموافقة الاجماعية عليها فى « المؤتمر المشترك » المذكور وعلى أساس ما تسمح به لائحة أو نظام المجلس — فإن ذلك يبين أنهم كانوا يتعمدون خلال فترة معينة ألا يحسموا موضوع المعاهدة ، أى كانوا يتعمدون أن يتركوا ثغرة تشريعية « حقيقية » تتيح لهم عند الضرورة خلال تلك الفترة إمكانية الطعن بعدم دستورية اعتماد المعاهدة . وهكذا نجد أنه رغم تمويهات الازدواج وألاعيب عدم التحديد ، فإن الموقف الواقعى فى أى حالة من الحالات المذكورة ، يعتبر موقفا قابلا للتحديد الموضوعى — بما فى ذلك تحديده كموقف يتعمد التحايل وعدم التحديد !

وبأسلوب الازدواج المتناقض أيضا ، تضاربت فى هذا الموضوع بيانات قائد الجيش المصرى وغيره من المسئولين العسكريين ، وكذلك بيانات وزير الخارجية وغيره من المسئولين المدنيين . فأعلن بعضهم أن المعاهدة المصرية الاسرائيلية تعتبر معاهدة « سياسية » و « غير عسكرية » ، بينما أعلن آخرون أنها تعتبر معاهدة « عسكرية بحتة وغير سياسية » ! لكن رغم محاولات الازدواج والتناقض الذاتى هذه ، فالحقيقة الموضوعية هى أن المعاهدة المذكورة تعتبر من حيث بنودها وإجراءات ومسئوليات عقدها ، معاهدة سياسية وعسكرية معا — فضلا عن أن التمايز بين التحديدين السياسى والعسكرى لا يصل فى معظم الحالات إلى درجة التنافى أو عدم الاجتماع . وفى ذلك أيضا ، نجد أن ممارسة التناقض الذاتى هى نوع من المغالطة أو ممارسة الخطأ ، بينما الواقع الموضوعى لا يخطىء ولا يتناقض ذاتيا . فإذا كان الشخص الكاذب أو الجاهل يستطيع أن يقول مثلا إن ٢ + ٢ = ٥ ، فإن الواقع الموضوعى يستحيل أن « يقول »

ذلك أو ما يشبه ذلك . وإذا كان من الممكن أن يتوهم شخص ما أن وجهى العملة هما وجه واحد وليسا وجهين نقيضين . فالواقع الموضوعى يخلو من الأوهام .

ومعنى ذلك . أن صانعى الأوهام والتناقضات الذاتية يستطيعون أن يصنعوا فى الواقع الموضوعى عملة متناقضة ذاتيا . من حيث أن وجهها الأول يتناقض تركيبيا (أى لا يتسق) مع وجهها الثانى : كأن يعبر وجهها الأول مثلا عن خمسة قروش بينما يعبر وجهها الثانى عن عشرة قروش . لكنها فى هذه الحالة ستعتبر عملة مزيفة أو فاسدة . أى يجب رفضها واقعيا كعملة لأن وجهيها لا يشكلان وحدة صحيحة . وإذا تأملنا هذا المثال جيدا . سنلاحظ أنه لم تكن مصادفة أن متخصصى وزبانية اللاعقل والتخليط واللاتحديد الذين يصنعون الأوهام الذاتية والتناقضات الذاتية . يركزون أقصى جهودهم على صناعة ونشر ظواهر وأنماط الازدواجات اللامنطقية والتوليفات المتناقضة . وحتى فى مجال الفساد والافساد . يركزون اهتمامهم مثلا على نشر ظاهرة « أشباه الرجال » (وأيضا « أشباه النساء ») بكل المعانى المتنوعة لهذا التعبير شكلا وموضوعا . وماديا ومعنويا . وهذه الظاهرة المعادية للعقل والمنطق بقدر معاداتها للأخلاق . هى التى دفعت أحد الديمقراطيين المصريين السابقين إلى أن يعبر عن استنكاره لها بكلمة الادانة المعروفة : « يا أشباه الرجال ولا رجال » !

الأسلوب الثالث

بعد أسلوب التخليط المزدوج وإهدار مبدأ عدم التناقض . ننتقل الآن إلى أسلوب إهدار التقسيم التناقضى الرئيسى أو المفيد بالدخول فى متاهات التمايزات الثانوية أو التافهة .

ومن أوضح الأمثلة التى تعبر عن ذلك . ما نشرته الصحف أخيرا عن موقف البوليس البريطانى من المتظاهرين ضد أنور السادات أثناء رحلته إلى لندن بعد عقد المعاهدة المصرية الاسرائيلية الأمريكية (عام ١٩٧٥) . فقد طلب الفلسطينيون والسوريون فى لندن تصريحا بالتظاهر أثناء موكب السادات للتعبير عن الاحتجاج على المعاهدة . بينما طلب بعض الاسرائيليين تصريحا بالتظاهر ضد المعاهدة أيضا ! ولما كان البوليس البريطانى يأخذ بنظام تصانيفى معين . هو تصنيف مواقف التظاهر إلى قسمين فقط . هما « مع » أو « ضد » . بغض النظر عن « مع ماذا » أو « ضد ماذا » . فقد وضع المتظاهرين الفلسطينيين والسوريين مع المتظاهرين الاسرائيليين فى « فئة » واحدة هى « فئة ضد » . وأصدر لهم التصاريح بحيث يجتمعون معا فى مكان واحد !! والتقطت الصحف المصرية هذه « التصنيفة » التى صنعها البوليس البريطانى من أجل العالم العربى . فأخذت تطبّل وتزمّر حول « اتفاق » الفلسطينيين والسوريين والاسرائيليين ضد أنور السادات !

ولا شك أن ملفات البوليس البريطانى تستطيع أن تستخدم طريقة « مع » أو « ضد » هذه فى تصنيف أو إعادة تصنيف البشرية كلها فى أى اتجاه تريده مراكز الثورة المضادة العالمية . لابراز أى « اتفاقات » عرضية تخفى التعارضات الجوهرية الأكبر والأخطر . ولابراز أى « تمايزات » ثانوية تخفى الاتفاقات الجوهرية الأكبر والأخطر . فإذا كانت ملفات البوليس البريطانى قد جعلت السادات معيارا لتصنيف « الاتفاقات » و « التعارضات » . فمن الممكن أيضا أن نجعل مثلا الوقوف « ضد » الأوبئة أو « ضد » الحشرات الضارة معيارا لتصنيف مواقف البشر . ومن المؤكد أنه فى هذه التصنيفات سنجد أن الأغلبية أو الكثيرين من القتلة والمجرمين والخونة وأعداء المجتمع يقفون فى نفس الجانب الذى يقف فيه المدافعون عن إنسانية الانسان ! وقبل أن ينتقل النظام العسكرى القائم فى مصر إلى مراحل التمويه المنافق فى الارهاب . كانت أجهزة عبد الناصر تتصرف بطريقة مشابهة إزاء السياسيين وغيرهم من العناصر المطلوب تصفيتهم أو ترويضهم . فقد كانت تسجن وتعتقل . ليس فقط السياسيين الذين ينسبون إلى ما يسمى اليمين وما يسمى اليسار وما بينهما . بل وأيضا بعض الرأسماليين وبعض النقابيين وبعض الفاسدين ومحترفى الاجرام الخاص

وقوادى النساء (لأنهم كانوا مستقلين عن الأجهزة السرية الجديدة !) وتجار المخدرات ومحترفى الرشوة ، وغيرهم من عناصر الافساد والاجرام الذين كانت الأجهزة الجديدة للتخطيط الاجرامى الحكومى تريد « تأميم » نشاطهم أى ترويضهم على العمل لحسابها أو تحت تحكمها !وكان عملاء الناصرية يستخدمون نفس أسلوب البوليس البريطانى . فيعتبرون كل هذه التنويعات تبع فئة واحدة ، هى الفئة التى « ضد » النظام ، ومن ثم يعيبون على اليساريين أنهم مسجونون أو معتقلون « مع » اليمينيين ، ويعيبون على السياسيين عموما أنهم مسجونون أو معتقلون « مع » محترفى الافساد والاجرام ! لكن الموقف السياسى الصحيح منطقيا فى مقابل ذلك ، هو الموقف الذى لا يهدر مبدأ عدم التناقض بهذه الطريقة أو تلك . وهو أيضا فى مثل هذه الحالات الخادعة المضللة ، الموقف الذى لا يتجاهل « المعايير » التصنيفية الثانوية والعرضية التى تستهدف الخداع والتضليل ، ولكن يستكملها استكمالا تبصيريا فاضحا بالمعايير الرئيسية الجوهرية . (هذا،ويجب ألا يخفى علينا أن « ضد » و « مع » يعتبران عكسين أى قطبين تناقضيين وليسا نقيضين كليين . حيث أن نقيض « ضد » هو « لا — ضد » ، بينما نقيض « مع » هو « لا — مع » كما سأوضح . لكن الفرق هنا يمكن تجاهله .) .

وعلى كل حال ، فهذا الأسلوب من أساليب منطق الثورة المضادة الذى يفرض مبادلة بين بديلين يعبران عن تمايز أو تحديد تناقضى عرضى أو ثانوى جدا ، يُستخدم كثيرا وفى عديد من المجالات الأخرى التى تُصنع أو يعاد تشكيلها وصياغة معالمها بحيث تخضع لتقسيمات تناقضية ثانوية أو ثانوية جدابل وبدرجة التفاهة أحيانا . وقد يصل الطرفان المستخدمان فى هذا الأسلوب إلى درجة التمايز الواسع أو التعاكس — ولكن من منظور آخر يشكل مجالا ثانويا بالنسبة للمنظور التناقضى الرئيسى . من ذلك مثلا ، فرض المفاضلة بين التبن والماء — أى بين الموت جوعا والموت عطشا (بدلا من الموت والحياة) — فى ثنائية حمار الفيلسوف بوريدان Buridan (وهو حمار افترضوا أنه حرم من الغذاء ومن الماء ثم قدم إليه التبن والماء منفصلين بعيدين على مسافة واحدة ، فعجز عن الاختيار !) . لكن قد يصل الأمر أيضا إلى طرح بديلين أو نقيضين شكليين (أى يكادان يكونان غير متمايزين) ، لفرض المفاضلة بينهما بطريقة المفاضلة بين « الرمضاء » و « النار » . وهذا يشبه إعطاء حق المفاضلة لسجين عاجز عن التصرف ليختار لنفسه زنزانة من زنزانتين (يمكن اعتبار كل منهما يمين أو يسار الأخرى) ، لا تعتبران بديلين أو نقيضين إلا من حيث التعدد لأنهما لا تتمايزان فى أى شىء ، وذلك بدلا من المفاضلة بين الحرية والسجن ، أو بين الحقوق والامكانيات الأكثر والحقوق والامكانيات الأقل ، الخ . وهذا المثال يوضح أن مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو » ، يمكن أن يستخدم بطريقة شكلية تماما ، أى للتعبير عن تمايز غير مفيد،أو عن مجرد تمايز عددى فقط ، مما يعنى إهدار ذلك المبدأ المنطقى واقعيا .

أما من حيث استخدام أسلوب « إما .. أو » بطريقة التخليط فى التصنيفات أو الثنائيات التناقضية ، فإنه يصل أحيانا إلى درجة انقلابية ! من ذلك مثلا التعبيرات المستخدمة فى الطب عما يسمى « الأورام الحميدة » و « الأورام غير الحميدة » ! وأصل هذه التسميات أن الورم السرطانى وما يشابهه يعتبر « ورما خبيثا » ، ومن ثم اعتبروا نقيضه من الأورام الأخرى « ورما حميدا » بدلا من أن يعتبروه « غير خبيث » ! ثم ارتجع هذا التصنيف الثنائى الخاطىء ارتجاعا انقلابيا أكثر خطأ ، فاعتبروا السرطان وأشباهه أوراما « غير حميده » فى مقابل تلك الأورام الأخرى « الحميدة » !

وفى هذا التخليط ، نجد عدة أنواع متداخلة من الخطأ المنطقى ، هى كما يلى : أولا ، استخدام نقائض جزئية (خبيث وحميد) بدلا من النقائض الكلية (خبيث أو غير خبيث) . وثانيا ، الخلط بين ثنائيتين تناقضتين مختلفتين ، هما ثنائية الخبيث ونقيضه وثنائية الحميد ونقيضه . (وهذا الخلط يشبه النظر إلى أحد الرجال مثلا من زاوية ثنائية « النساء واللانساء » ، بدلا من النظر إليه من زاوية ثنائية « الرجال واللارجال ») . وثالثا ، اعتبار ما هو غير خبيث

حميدا . مع أن هذا خطأ علمي وطبي أيضا . لأن كل الأورام تعتبر مرضية (من المرض) أو على الأقل مرفوضة ، ولا يُحمد منها أي ورم مهما كان (إلا بطريقة حمد الله الذى لا يحمد على مكروه سواه !) .

وكما قلت . فإن أسلوب استخدام مبدأ « إما ... أو » فى المنطق المقلوب للديماجوجية العلمية . لا يقتصر على تقديم البدائل أو النقائض الشكلية أو شبه الشكلية التى ينطبق عليها قول الشاعر « كالمستجير من الرمضاء بالنار » . لكن هذا الأسلوب يعتمد أيضا على إبراز تمايزات حقيقية ولكن ثانوية غير مفيدة (مثل ثنائية الموت جوعا والموت عطشا[1]، وغيرها من ثنائيات ينطبق عليها قول الشاعر: « تعددت الأسباب والموت واحد ») . وذلك من أجل الانحراف باتجاهات التصنيف التناقضى ومن ثم الانحراف باتجاهات التحديد الادراكي والسلوكى إلى معايير ومنظورات وزوايا تخدم أهداف الثورة المضادة المعادية لانسانية البشر . أو على الأقل لا تخدم أهداف الثورة الانسانية .

من ذلك مثلا . اهتمام أجهزة الديماجوجية المخططة علميا بابراز خطر « الحرب النووية » ، فى اتجاه تصنيف البشرية من ذلك المنظور[2] . لكن المسألة فى هذا الموضوع هى كما يلى :

أولا ـــ أن البشرية تعانى فعلا وبشكل مستمر ومتزايد ، تدهورا تدميريا أشد وأنكى من الدمار النووى ، رغم أنه موزع بشريا ومكانيا وزمانيا لأخفاء مدى خطورته الفعلية ولاخفاء مسئولية صانعيه .

وثانيا ـــ أن موضوع « الحرب النووية » تحول إلى عملية ابتزاز ذهنى ، أى من النوع التحطيمى الذى يستخدمه زبانية الاجرام الطبى والتحطيم الذهنى المتخصص وليس من نوع ابتزازات اللصوصية والقرصنة . وهذا يعنى أن سياسة الابتزاز بالخطر النووى ليست فى الحقيقة عملية تهديد أو مساومة قابلة للحساب والمواجهة المنطقية . وليست عملية ابتزاز يمكن إنهاؤها بصفقة معينة على غرار قرصنة الطائرات والبنوك وما إلى ذلك . ولكنها تحولت إلى عملية تدهورية تحطيمية تنزلق بدون حدود منطقية تحكم انزلاقها المستمر الذى يدفع المجتمعات والنظم والأفراد بقوة الرعب الحيوانى اللاعقلى واللاإرادى إلى الخضوع لمخططات التحطيم الذاتى والتبادلى . فى منحدر بدون قاع .

وثالثا ـــ أن المسألة هى أن التراجع أو الخضوع إزاء ابتزاز ذهنى من هذا النوع التحطيمى المتسلسل تسلسلا مستمرا ومتزايدا . إنما يعنى طمأنة جزارى البشرية ومحترفى ابتزازات التحطيم وصناعة التدهور واللاعقل . ومن ثم تشجيعهم على ارتكاب المزيد من جرائم التحطيم الشامل وإغراق البشرية فى المزيد من طوفانات الدمار والخراب والتدهور بدون قنابل نووية . بل قد يؤدى شعورهم بالنجاح فى ابتزاز البشرية بالسلاح الذرى . إلى استخدام ذلك السلاح فعلا بطريقة أو بأخرى . لتحقيق المزيد من التحطيم واللاعقل تحت ابتزاز التكرار والمضاعفة !

ورابعا ـــ أن المسألة ـــ بالإضافة إلى ذلك كله وبغض النظر عن ذلك كله ـــ هى أيضا مسألة تحديد زاوية التصنيف التناقضى . فإذا جعلنا حكاية « الخطر النووى » معيارا لتصنيف البشر والقوى السياسية والاجتماعية ، فسيكون معنى ذلك أن تقف حفنة من قراصنة الابتزاز النووى من الغاشمين الحمقى أو الانتحاريين المزعومين وأدعياء الجنون السياسى . يلوحون فى وجه البشرية كلها بالأسلحة النووية ! وهذا يعنى أن بقية قوى التدهور والاجرام أو العداء للبشرية . أى بقية قوى الثورة المضادة والافساد واللاعقل بمختلف تنوعاتها : سيقفون إزاء ذلك فى « جبهة واحدة »

(1) يجب ألا ننسى أنه فى حالات معينة فإن الفرق الثانوى بين الموت جوعا والموت عطشا (وكذلك أى فرق ثانوى مشابه) . قد يصبح من منظورات أخرى ذا قيمة جوهرية خاصة . فمثلا الشخص الذى ينتظر إنقاذا ما . تمكن أن يفلت من الموت إذا تعرض للموت جوعا . لأن هذا النوع من الموت يستغرق عدة أسابيع . بينما الموت عطشا لا يستغرق إلا عدة أيام .

(2) كما عرفت من بعض المصادر الخارجية . اتضح أن السلاح الحقيقى الأقدر الذى يغطيه التهديد بالخطر النووى . هو تكنولوجيا التحكم الاشعاعى من البعد ـــ ويشمل التحكم فى البشر (بما فى ذلك التحكم الاشعاعى الذهنى) وليس فقط فى الأسلحة ووسائل القدرة ؛ فتكنولوجيا التحكم الاشعاعى من البعد (خصوصا باستخدام الأقمار الصناعية) . يمكن أن تمنع البشر أو الأجهزة الالكترونية من إطلاق الأسلحة النووية . ويمكن أن تغير مساراها . وحكاية البرنامج الذى يسميه ريجان « حرب الكواكب » . ليست إلا محاولة متأخرة للوصول إلى امكانيات إشعاعية أقوى . تستطيع مواجهة أو الافلات من التفوق الاشعاعى السوفيتى الذى يستخدم الأقمار الصناعية

مع ضحاياهم وهم أغلبية البشر ، « ضد » الحفنة المذكورة من زبانية الابتزاز النووى ! وهذا تصنيف ثورى مضاد نموذجى حقا ! إذ هل يمكن أن تحلم الثورة المضادة بأكثر من أن تفرض على البشرية تصنيفا تناقضيا يضع الجزارين « الفعليين » مع ضحاياهم « الفعليين » فى فئة واحدة ، « ضد » خطر « محتمل » ؟! أعتقد أن التحديد المنطقى بهذا الشكل ، يوضح أن الفرق كبير وهائل جدا بين مراعاة الخطر النووى ومحاولة تجنبه والتصرف لخفض أو تصفية احتمالاته ، وبين تحويله إلى معيار للتفكير والسلوك ومعيار لتصنيف المواقف .

وفى مصر مثل شعبى ذو اتجاه خاطىء يعبر عن « فوائد » المبالغة فى الخوف فيقول : « امشى سنة ولا تخطى قناه » ــ مع ملاحظة أن القناة فى الريف لا يزيد اتساعها عن متر ! ومعنى هذا المثل أن يتعرض الانسان لخسائر فعلية أكثر ولأخطار أكثر ، من أجل أن يتجنب احتمالات أصغر للخطر .

والخلاصة أن هؤلاء الذين يستخدمون مبدأ « إما ... أو » فى تحديد السؤال الابتزازى القائل : « هل أنت مع الحرب النووية أم ضد الحرب النووية ؟ » ، إنما يستهدفون بذلك إخفاء الاستقطاب بين صانعى الارتقاء المدافعين عن إنسانية الانسان وصانعى التدهور واللاإنسانية ، واستبداله بأستقطاب ثانوى بين أعداء وأنصار الحرب النووية . ولهذا فإن أجهزة الديموجاجية العلمية والتخليطية المخططة ، تهتم كثيرا بتأكيد وتعميق حكاية « الرعب النووى » و « الخطر النووى » . بل إنها تجعل ذلك وسيلة لمزيد من تنشيط الابتزاز النووى بنشر التسلح النووى . ومن ثم زيادة الأخطار النوو ية بحجة مواجهة الخطر النووى !

ونقف هنا قليلا لتوضيح معنى الرئيسى أو الجوهرى essential والثانوى أو غير الجوهرى .

الرئيسى والثانوى

من المهم أن نتنبه هنا إلى أن وصف تصنيف ما بأنه « ثانوى » أو « غير جوهرى » ، لا يعنى إطلاقا التقليل من قيمة معيار أو منظور ذلك التصنيف . لأن كلمة « ثانوى » أو « غير جوهرى » تستخدم هنا بالمعنى المنطقى للتعبير عن عدم أولوية الترتيب النسبى للتحديدات . وكما يتضح فى أصلها اللغوى العربى والأفرنجى ، فهى تعنى « المرتبة الثانية » أو عموما « المرتبة التالية » ، فى مقابل « المرتبة الأولى » ، من حيث ترتيب العناصر أو المعالم المطلوب تحديدها فى سياق معين . (وهذا واضح أيضا فى الجذر اللاتينى لكلمة principal وهو principis ومعناه « الأول ») . ولهذا ، نجد أن التحديد الرئيسى أو الجوهرى لا يمكن منطقيا إلا أن يكون واحدا . لأنه يعنى « التحديد الأول » ، بينما التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية يمكن أن تتدرج وتتعدد إلى أى عدد من الأعداد « التالية » . والتحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى ، هو التحديد الذى يستطيع أن يعبر عن التمايزات أو نقاط التحديد « الأهم » أو « الأكبر » لموضوعه فى سياق معين ، ومن ثم يعتبر التحديد المحدِّد لموضوعه (بكسر الدال) ، أى يعتبر نسبيا وفى ذلك السياق : التحديد الفارز أو الجامع المانع . أما التحديد التناقضى الثانوى أو غير الجوهرى ، فهو أى تحديد آخر للموضوع لا يعبر عن تمايزاته أو نقاط تحديده الأهم أو الأكبر فى ذلك السياق . ومن ثم لا يستطيع أن يحدد الموضوع تحديدا فارزا أو جامعا مانعا فى ذلك السياق ، بل يكون هو نفسه متحددا بـ وتابعا لـ التحديد الرئيسى أو الجوهرى .

وهذه هى القواعد المنطقية لأى تحديد تصنيفى صحيح ، سواء كان تحديدا من نوع التقسيم التناقضى أو تحديدا لا يبدأ بالتقسيم التناقضى المباشر . فإذا حددنا مثلا الكائنات الحية بناء على وزنها ، فإن هذا التحديد لن يكون خاطئا ، ولكنه يكون ثانويا من حيث التعبير عن تماثلاتها ولا تماثلاتها . ذلك أننا نجد فى هذه الحالة أن « فئة » الستين كيلو جراما مثلا ، ستضم بعض الآدميين مع بعض العجول والحمير والخنازير ، الخ ، بينما « فئة » المائة كيلو جراما مثلا ستضم بعض الآدميين مع بعض البقر أو الجاموس ، الخ . ومن ثم لن يوضح لنا هذا التصنيف أى صفات أو تمايزات وتشابهات مفيدة ، إذا أردنا تحديد تنوعات المجموعات والأفراد من الكائنات الحية . لكن رغم ذلك ، يمكن

فى سياق آخر أن يكون معيار الوزن هو المعيار الحاسم والأهم ، أى الرئيسى والجوهرى ، وهذا يحدث مثلا فى بعض حالات زيادة الحمولة فى الطائرات . حيث يكون التحديد الفارز أى الجامع المانع هو « مقدار الوزن » ، بغض النظر عن صفات « الموزون » . أما إذا أردنا تصنيف الكائنات الحية تصنيفا يحدد بأقصى درجة ممكنة تمايزاتها وتشابهاتها وصفاتها وخصائصها ، فإن التحديد التصنيفى الرئيسى أو الجوهرى الذى يحقق هذا الغرض ، هو تحديدها تصنيفيا بالطريقة المعروفة فى علوم البيولوجيا ، للوصول إلى أجناسها وأنواعها وفصائلها ، الخ .

وهكذا يتضح لنا أن التمييز بين الرئيسى أو الجوهرى فى مقابل الثانوى أو غير الجوهرى فى معايير أو منظورات أو مجالات التحديد والتصنيف ، هو تمييز نسبى مقارن يتحدد بناء على سياق الموضوع ، أى بناء على معيار أو منظور أعلى للتحديد (حيث نجد فى المثال المذكور أن منظور حمولة الطائرة مثلا يجعل منظور الوزن هو الرئيسى) . ولهذا ، فإن نفس المعيار أو المنظور التصنيفى يمكن أن يكون رئيسيا جوهريا فى سياق أو مجال معين ، أو من معيار أو منظور أعلى معين ، بينما يكون ثانويا غير جوهرى بل وربما بدون فائدة تحديدية فى حالات أخرى .

ومعنى ذلك ، أنه يجب ـــ ليس فقط أن نميز منطقيا بدقة بين التحديد الرئيسى أو الجوهرى أو الأول وبين التحديدات الأخرى الثانوية غير الجوهرية المتعددة ـــ بل وأيضا أن نلاحظ النسبية المقارنة لهذه الثنائية . فنميز بدقة بين سياقات أو معايير ومنظورات التصنيف التى تتحدد بها كل ثنائية من ثنائيات الرئيسى أو الجوهرى والثانوى أو غير الجوهرى . لكن مع ذلك ، فإن تعدد السياقات أو المعايير والمنظورات ومن ثم تعدد ثنائياتها ، يجب ألا ينسينا أنه بالنسبة لمعظم الظواهر والموضوعات أو الكيانات الأخرى ، يوجد فى معظم ظروف وشروط التحديد المنطقى ما يمكن اعتباره « المعيار » الأعم أو الأعلى أو « المنظور » الأعم أو الأعلى . ومن ثم تعتبر ثنائيته عن الرئيسى والثانوى أو الجوهرى وغير الجوهرى هى الثنائية الأعم أو الأعلى . وبتطبيق ذلك على موضوع التحديد التناقضى ، نجد أن ذلك المعيار أو المنظور سيعتبر هو « الـ » جوهرى عموما وليس فقط رئيسيا أو جوهريا فى سياقات معينة ، ومن ثم سيعتبر التحديد التناقضى من زاويته هو التحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى عموما وليس فقط رئيسيا أو جوهريا فى سياقات معينة .

من ذلك مثلا ، أن المعيار أو المنظور الأعم أو الأعلى لتحديدات الوجود البشرى الاجتماعى والفردى ، هو معيار أو منظور تطور المجتمع البشرى أى اتجاه حركة المجتمع . ومن ثم يكون التحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى للوجود البشرى هو الذى يتحدد من زاوية هذا المعيار أو المنظور . وتطبيقا لذلك ، نجد أن التناقض الرئيسى أو الجوهرى والأعم أو الأعلى للوجود البشرى ، هو التناقض بين تطور حركة المجتمعات فى اتجاه الارتقاء أى العقل والتنوير وإعادة الانسانية ، وبين تطورها أو حركتها فى اتجاه التدهور أى اللاعقل والتجهيل وتفاقم اللاإنسانية . وهذا يعنى باختصار ، التناقض بين العقل واللاعقل . وواضح طبعا أن عبارات التناقض الرئيسى والتناقض الثانوى ، تستخدم هنا بمعانٍ محددة تحديدات منطقية تختلف تماما عن المعانى السياسية الشائعة .

بعد هذا التوضيح ، نرجع الآن إلى موضوع الاستخدام الخادع لمبدأ الثالث المرفوع لاهدار التحديدات التناقضية الرئيسية أو الجوهرية .

مرة أخرى عن الأسلوب الثالث

السؤال الذى يقول : « هل أنت مع الحرب النووية أم ضد الحرب النووية ؟ » ، هو كما قلت سؤال يستخدم تحديداً تناقضيا ثانويا أى غير جوهرى لتصنيف أو فرز البشر . وبديهى أن هذا لا يعنى أن موضوع الحرب النووية

هو فى حد ذاته موضوع ثانوى أو ضئيل القيمة ، ولكن يعنى أنه ليس ــ ويجب ألا يكون ــ المحدِّد (بكسر الدال) الأول لتمايزات وتشابهات أو لخصائص ومواقف المجتمعات والأفراد . إنما هو على العكس موضوع يخضع فى سياق تحددات الوجود البشرى الاجتماعى والفردى ، لثنائية الارتقاء والتدهور ، أى العقل واللاعقل . ومعنى ذلك أن تصنيف البشر تناقضيا إلى ارتقائيين أو عقلانيين أى ثوريين إنسانيين فى مقابل التدهوريين أو اللاعقليين أى اللاثوريين اللاإنسانيين ، هو التصنيف التناقضى الذي يجب أن يحكم تحديدات ظاهرة الخطر النووى ويحكم تصنيفه التناقضى التابع

أو ا لثانوى . وعلى غرار ذلك أيضا يتحدد الموقف المنطقى الصحيح من أسئلة السفسطة والتلاعب المنطقى بالمبادلات التناقضية المشابهة ، مثل : « هل أنت مع الوحدة القومية أم ضد الوحدة القومية ؟ » . (وأكرر التنويه هنا إلى أنه من حيث النقيضين الكليين فإن نقيض « مع » هو « لا ــ مع » ، بينما نقيض « ضد » هو « لا ــ ضد » كما سأوضح لكن يمكن تجاهل هذه الفروق مؤقتا .) . ذلك أن « الوحدة القومية » هى فى حد ذاتها هدف من الأهداف التى يجب المحافظة عليها . لكنها فى مجال التحديد ، ليست الموضوع المحدِّد (بكسر الدال) لخصائص ومواقف وتحركات المجتمع والأفراد فى بلد ما . فالتحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى بين الارتقاء العقلانى والتدهور اللاعقلى ، هو الذى يحدد موضوع الوحدة القومية ، أى هو الذى يدعم أو يهدم الوحدة ا لقومية .

وإذن فإذا قلنا إن الحصان يجب أن يوضع أمام العربة لأنه هو الذى يحدد حركة العربة وليست العربة هى التى تحدد حركة الحصان ، لا يكون معنى ذلك بالضرورة أن الحصان أكثر أهمية أو أكثر قيمة من العربة ، إذ قد يجوز أن يكون الحصان هزيلا ضئيل القيمة وأن تكون العربة من نوع فاخر تحمل ركابا أو أشياء عظيمة الأهمية والقيمة . ومع ذلك ، فمن حيث ترتيب التحديدات التى هى هنا تحديدات حركة العربة ــ يكون الحصان هو الرئيسى أو الجوهرى ، إلى درجة أن إلغاءه يمكن أن يلغى موضوع التحديد هنا وهو حركة العربة ! وهكذا نجد أن الديماجوجية العلمية حين تستخدم أسئلة السفسطة والتلاعب المنطقى فى فرض مبادلات تناقضية مضللة من هذا النوع ، إنما تضع بذلك العربة أمام الحصان ، أى تضع التحديد الثانوى أو غير الجوهرى ــ حتى لو لم يكن تحديدا خاطئا أولا منطقيا من حيث الشكل ــ فوق التحديد الرئيسى أو الجوهرى .

يقولون فى مصر مثلا : « هل أنت مع الوحدة الوطنية أم ضدها ؟ فإذا كنت مع الوحدة الوطنية فيجب ألا تفرق صفوف الأمة بفضح جرائم نظام الحكم القائم » ، الخ . ومعنى ذلك عمليا ، تدعيم التحكم العسكرى ونظام الاجرام والرعب السرى الشامل والافساد السرى الشامل ، الذى يحقق مخططات تحطيم الكيان الاجتماعى والفردى للمصريين وإغراقهم فى التدهور واللاعقل والتجهيل وفى الضياع المادى والمعنوى والذهنى . كل ذلك بحجة المحافظة على « وحدة وطنية » شكلية لمجتمع يتهرأ ويتآكل بإستمرار متزايد ، كالثمرة المفرغة التى تأكل الحشرات جوفها ولا تترك منها سوى القشور الظاهرية ! وهذا يعنى أن يفقد المصريون حتى آدميتهم ، وليس فقط وحدتهم الوطنية .

وبنفس طريقة السفسطة المضللة هذه،كانوا يقولون فى لبنان مثلا : « هل أنت مع تقسيم لبنان أم ضد تقسيم لبنان ؟ فإذا كنت ضد تقسيم لبنان ، فيجب أن تتجنب الخلافات مع القوى اليمينية أو مع القوى اليسارية ، أو مع المسيحيين أو مع المسلمين » ، الخ . لكن النظر إلى المشكلة من زاوية هذا التحديد التناقضى ، لم يؤدى إلى خدمة مصالح ما يسمى اليمين والرجعية ولا ما يسمى اليسار والتقدمية ، ولا مصالح المسيحية ولا مصالح الاسلام ، ولم يؤدى إلى تقسيم لبنان ، بل أدى إلى تمزيقها وتفتيتها وسحقها أرضا وبشرا وإجتماعيا وفرديا وماديا ومعنويا . أى أدى إلى تحطيم وخراب الأرض اللبنانية ومن عليها وما عليها ، لمصلحة مخططات التدهور واللاعقل والتجهيل ، وليس لمصلحة أى قوة ذات حد أدنى من الانسانية . ذلك أن لبنان كانت هى البديل الوحيد فى العالم العربى ، لفلول الثقافة العقلانية والتنويرية التى سقطت رايتها فى مصر ، تحت حوافر العسكرية التى تفاقمت بالدهمائية الدينية .

والمهم أن البدء بتحديد المشكلة من زاوية الخوف من انقسام لبنان ، تحول الى تبرير تدهوري ، أدى إلى أن لبنان : لا هو انقسم ولا هو استطاع حتى أن يحافظ على الحد الأدنى من بقائه ككيان وعلى إنسانية أبنائه كآدميين ! ولو كانوا قد بدأوا بتناول المشكلة بمعيار أو منظور مقاومة قوى اللاعقل ، لكانوا قد اتجهوا عمليا إما إلى تحقيق وحدة حقيقية للبنان تحكمها الاتجاهات المناصرة أو غير المعادية للعقلانية ، وإما إلى الاتفاق على أنسب تقسيم يرتكز على أساس القبول العملى للانقسام de facto ، مع عدم تكريسه بطريقة تلغى الامكانيات الواقعية لاعادة توحيد لبنان فى المستقبل . وقد كان هذا يعنى تقسيم لبنان تقسيما تهادنيا تصالحيا ، من أجل إعادة توحيده بعد ذلك ، وليس فقط من أجل إنقاذه من طوفانات الدم والخراب والضياع . أما « أعداء الانقسام » فى لبنان ، فان جعجعاتهم — إذا صدقنا أنهم كانوا خائفين حقا على لبنان — تذكرنا بالمثل المصرى القائل : « القطة من خوفها على ولادها تاكلهم » !

وقبل الانتقال من هذا الموضوع ، يمكن أن نتأمل هنا بعض الأمثلة الأخرى الأبسط ، عن أسلوب استخدام المعايير أو المنظورات الثانوية غير الجوهرية لتغطية وطمس التمايزات والتناقضات الأهم .

من ذلك مثلا ، النظام الذى كان متبعا فى تصنيف البطاقات الشخصية فى مصر حتى بداية الخمسينات ، والذى كان يقسم العاملين من غير الموظفين الحكوميين إلى عمال بأجر وأصحاب عمل ! وبموجب ذلك التصنيف ، كان مديرو أكبر الشركات والمشروعات الذين يتقاضون آلاف الجنيهات يوضعون فى « فئة » واحدة مع أفقر عمال اليومية الذين يتقاضون عدة قروش فى اليوم ، بينما كان أصحاب الملايين أو أصحاب مئات الآلاف يوضعون فى « فئة » واحدة مع فقراء البقالين أو أصحاب عربات الكارو ! وبهذا الأسلوب فى الاهدار الواقعى لمبادىء الهوية وعدم التناقض ، يمكن تصنيف المواطنين — بل ومجموع البشر — بناء على معايير ثانوية مثل : « نوع ملابسهم » ، أو « موقفهم من لحم الخنزير » ، أو من حيث « أداء الصلاة » ، الخ .

واستخدام هذا الأسلوب فى سفسطات إهدار المنطق ، يمتد إلى أخطر القضايا والمناقشات ، خصوصا فى الصحافة الديماجوجية ووسائل الاعلام الديماجوجية . فقد حدث مثلا أثناء إثارة مشكلة التعذيب وجرائم القتل التى تعرض لها المسجونون والمعتقلون السياسيون وضحايا الاضطهاد والتنكيل فى مصر ، أن أحد عملاء السفسطة الغوغائية كتب فى هذا الموضوع ، فلم يجد ما يقوله ضد زبانية القتل والتعذيب والارهاب ومن أجل ضحاياهم ، إلا قوله إن هذه الجرائم تحول الضحايا إلى « مشهورين يكسبون عطف الرأى العام » ! ومن هذا المنظور ، تختفى المشكلة المذكورة وتحل محلها مشكلة صناعة الشهرة . وعلى غرار ذلك ، يهتمون فى المجتمعات البرجوازية باصطناع العديد من الموضوعات الثانوية المختارة والمصاغة بدقة (بواسطة علوم وتكنولوجيا التحكم الذهنى والتنميط الذهنى التخليطى) ، وذلك على أساس اتجاهاتها المنظورية وتسلسلاتها التصنيفية وعلى أساس نجاحها فى إثارة اهتمام أغلبية المجتمع رغم ثانويتها السطحية . وهكذا يطرحون تلك الموضوعات من حين لآخر بمختلف وسائل الاعلام والاثارة ، كموضوعات للمناقشة أو للاستفتاء تخدم عملية تصنيف المجتمع بالطريقة المطلوبة التى تغطى وتطمس التمايزات والتناقضات المتعلقة بالمصالح الرئيسية الجوهرية للمجتمع . وهذا يتضح مثلا فى استخدام موضوع « الطلاق » وموضوع « الاجهاض » وما إلى ذلك من موضوعات ، كقضايا ومشاكل للخلاف والصراع والاستفتاء فى بعض مجتمعات الغرب !

ويجب أن نلاحظ أن أجهزة الديماجوجية العلمية والتنميط الذهنى التخليطى ، تستخدم هذا الأسلوب فى توجيه واصطناع تصنيفات الأوضاع العملية وليس فقط مواقف الادراك والتفكير . ويكون ذلك بمختلف وسائل التحكم فى الواقع ، وليس فقط التحكم فى الذهن . فكما أن من الممكن أن تعيد تصنيف مجموعتين متخاصمتين من الناس وتجمعهم فى مجموعة واحدة بمجرد إشعال حريق مثلا يهددهما معا بالخطر ، كذلك تفعل الأجهزة الدولية والمحلية

للثورة المضادة اللاعقلية حين تقاوم الاستقطابات الارتقائية العقلانية باشعال « حرائق » و « أخطار » متنوعة . تعيد استقطاب البشر وتجمعهم « مع » اللاإنسانيين صانعي التدهور واللاعقل . بحجة مواجهة أو مكافحة الخطر « العام » ، بدلا من أن يتجمعوا « ضدهم » ويحاصروهم فى القطب المضاد . فظاهرة « التجميع المصطنع » أو « التوحيد المصطنع » هذه . إنما تعنى خلق قطب مصطنع ولكن مثير لاهتمام أغلبية المجتمع ، بحيث تنجذب إليه وتتجمع حوله معظم القوى والأفراد . من أنصار الارتقاء والعقل ومن أتباع التدهور واللاعقل . وهذا رغم أن الأهداف والمصالح الرئيسية الحقيقية . تقتضى استقطاب أغلبية المجتمع ضد أعدائه لتصفيتهم واستئصالهم . ويتضح ذلك مثلا فى عملية وضع مجتمع ما على حافة خطر مباشر مرعب . أو إصابته بمجاعة فعلية تتخذ شكل الكارثة الطبيعية التى لا يتحمل مسئوليتها أحد . أو توريطه فى حرب تبدو فى نظر الأغلبية اضطرارية لا مهرب منها . الخ .

* * *

الفصل الثالث ـــ الثالث اللامنطقى والثالث الممكن

استرجاع للأساليب الثلاثة

سأبدأ هنا بتكرار تحديد الأساليب الثلاثة للمنطق المضاد التي تكلمت في الصفحات السابقة عن اثنين منها . وذلك قبل الانتقال إلى الأسلوب الذى لم أتكلم عنه . وهو أسلوب القفز فوق الثنائية التناقضية الضرورية او التهرب منها باصطناع وسط أو ثالث لا منطقى .

فالأسلوب الأول . هو أسلوب الخلط ومحاولة الجمع المزدوج بين النقيضين . بدون التزام مبدأ نفى النفى والتركيب المنطقى المتسق . أى باهدار مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومن ثم أيضا مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو » . ويمكن التعبير رمزيا عن هذا الأسلوب للمنطق المضاد كما يلى : (ا ا · آ) . أو (ا ب وأيضا ا بَ) أما الأسلوب الثانى الذى سنتناوله هنا ، فهو مقلوب الأسلوب الأول . بمعنى أنه يهدر مبدأ الثالث المرفوع « إما ... أو » بادعاء أو بمحاولة تجنب التحديد التناقضى الضرورى . ومن ثم الوقوع ضمنا أو تصريحا فى ثالث لا منطقى . ويمكن التعبير رمزيا عن هذا الأسلوب للمنطق المضاد كما يلى : (ا ≠ ب وأيضا ا ≠ بَ) . وأما الأسلوب الثالث للمنطق المضاد ، فهو أسلوب الاستخدام الخادع أو الخاطىء للتقسيم التناقضى ، بالتقاط تماثلات ولا تماثلات ثانوية لتغطية التماثلات واللاتماثلات الأهم ، أو باستخدام نقائض جزئية بدلا من النقائض الكلية . أو باستخدام بدائل وهمية أو بدائل غير متناقضة . أو غير ذلك من أشكال اصطناع المآزق التناقضية الخادعة أو الخاطئة . ويمكن التعبير رمزيا عن هذا الأسلوب المضاد كما يلى : (ا = إما $ب_1$ أو $ب_2$) . أو (ا إما س أو ص) . أو (ا إما ب أو حَ) . الخ . وفيما يلى توضيحات إضافية .

إن مبدأ التمييز المنطقى . وهو مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع الذى يقول ا = إما ب أو بَ ، . يعنى ببساطة أن أى تحديد يندرج تحت هوية أعلى . يجب إما أن يماثل أو يساوى تحديدا معينا يندرج تلك الهوية الأعلى (إن لم يكن هو نفسه) . ومن ثم ينافى نقيضه الكلى الذى هو بقية التقسيم الذى يندرج تحت تلك الهوية الأعلى . وإما أن يخالف أى لا يماثل أو لا يساوى ذلك التحديد ومن ثم يماثل أو يساوى أو يدخل فى نقيضه الكلى . ولا ثالث . لأن الهوية الأعلى المقسمة تقسيما تناقضيا كليا تستغرق كل ما يندرج تحتها . فمثلا أى لون من الألوان ، يجب أن يكون إما أبيض أو لا أبيض . لأن هوية « اللون » التى تشمل كل الألوان تنقسم بهذا التحديد التناقضى الثنائى الكلى انقساما استغراقيا لا يسمح بثالث . ومثلا العملة النقدية المعدنية لها جانبان فقط : وجه أول ووجه ثانى . فإذا نظرت من بعيد إلى قطعة عملة مستقرة فى مكان ما ، يمكن أن تقرر منطقيا أنها : إما موضوعة على وجهها الأول فيكون وجهها الثانى هو الأعلى، وإما موضوعة على وجهها الثانى فيكون وجهها الأول هو الأعلى . ولا ثالث . لكن الأسلوب الأول للمنطق المضاد الذى يجمع أو يخلط بين النقيضين . يقول مثلا فى هذا المثال : إن عدم تحدد أو عدم تمايز أحد الوجهين من بعيد مع ضرورة « اجتماع » الوجهين فى العملة . إنما يعنى وحدة النقيضين ، ومن ثم يكون الوجه الأعلى للعملة هو وجهها الأول وهو أيضا وجهها الثانى ! أما الأسلوب الثانى للمنطق المضاد الذى يهدر التقسيم التناقضى الضرورى . فيقول فى هذا المثال : إن عدم تحدد أو عدم تمايز كلا الوجهين من بعيد ، إنما يعنى عدم وجود الوجهين كليهما ، أو يعنى أن هذه القطعة النقدية لا تعتبر عملة ذات وجهين لأنه لا يتحدد لها أى وجه ! وأما الأسلوب الثالث للمنطق المضاد الذى يهدر التحديد التناقضى الرئيسى أو الجوهرى . فيقول فى هذا المثال : إن عدم تحدد أو عدم تمايز الوجهين ، إنما يعنى أن المشكلة ليست مشكلة وجه أعلى ووجه أسفل ، ولكنها مشكلة هل يوجد نقش أو لا يوجد نقش على العملة ، أو هل هى موضوعة على الطرف الأيمن أم على الطرف الأيسر للمنضدة ، أو هل توجد لها رائحة أو ليس لها رائحة . الخ !

الأسلوب الثانى وطريقة اختيار الثالث

فى ضوء هذه التوضيحات العامة ، يمكن أن نبدأ هنا بأحد الأمثلة المعروفة لتوضيح السفسطة واللامنطقية فى الأسلوب الثانى للمنطق المضاد ، الذى يهدر مبدأ الثالث المرفوع برفض التحديد التناقضى المنطقى أو بمحاولة تخطيه والقفز فوقه أو التهرب منه إلى موقف ثالث لا منطقى . وذلك بدلا من الالتزام بالمنطق الضرورى للتحديد المنطقى « إما ... أو » . والمثال الذى سنتناوله ، هو حكاية « الحياد » أو « الطريق الثالث » التى ظهرت فى السياسة الدولية ونظم الحكم منذ الخمسينات .

إن أول ما يثير التأمل فى هذا الموضوع ، هو لا منطقية الربط بين « التحرر القومى » و « الحياد » . ذلك أنه إذا كان التحرر هو تحرر من الاستعمار أو الامبريالية (بغض النظر عن المعنى العقلانى التنويرى العام للتحرر كتحرير للانسان ذهنيا وفكريا ، أو تحرير لقدرات الانسان ماديا ومعنويا) ، فكيف يمكن أن يكون ذلك التحرر القومى محايدا أو غير منحاز إزاء النظم الدولية ؟! وإذا تذكرنا أن « حركة التحرر » هذه يقصد بها حركة البلدان التى كانت مستعمرات أو شبه مستعمرات للغرب ثم خرجت أو تحاول الخروج من نير التحكم المباشر للغرب ، فإن هذا يفرض علينا أن نتساءل : إذا كان الغرب قد « تحرر » هو نفسه أيضا من اتجاهاته الاستعمارية أو الامبريالية ، فمن أى شيء إذن تستمر حركة « التحرر » ؟! وبعبارة أخرى : إذا كان الغرب والشرق كلاهما نظامين « تحررين » ، فمن أى شيء فى المجتمع الدولى تكون حركة « التحرر » ؟! وإذا كان الغرب والشرق كلاهما نظامين استعماريين أو امبرالين يشتركان معا فى نظام القهر الدولى ، فكيف يمكن ممارسة حركة « التحرر » منهما بدون الكفاح ضدهما ؟!

هكذا نجد أنه وفق مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، يستحيل منطقيا أن تجتمع محاولة « التحرر » مع محاولة « الطريق الثالث » أو « الحياد وعدم الانحياز » . لكن الأحرى بمن يحترمون مبادىء المنطق من أدعياء ذلك الطريق ، أن يتخذوا موقفا من موقفين لا ثالث لهما إزاء الغرب والشرق : إما أن يقولوا إن حركة التحرر قد انتهت لأن النظامين الدوليين أصبحا كلاهما نظامين تحررين ، أو أن يقولوا إن حركة التحرر ليست حركة استقلال عن الغرب ولكنها حركة ضد النظامين الدوليين كنظامين للقهر الدولى .

ومع ذلك ، فإن فكرة « الحياد » أو « عدم الانحياز » ليست فى حد ذاتها فكرة خاطئة أو لا منطقية ، رغم أنها تتحول إلى الخطأ واللامنطقية فى السياق الخاطىء . ذلك أنه إذا كان من اللامنطقى أن تقول عن « شخص » ما مثلا إنه ليس « رجلا » وليس « لا رجلا »[1] . فليس من الخطأ طبعا أن تقول ذلك عن أى « منضدة » أو « دولاب » مثلا ، لأن تلك الأشياء تتحدد بثنائيات تناقضية أخرى غير ثنائية الرجل واللارجل . فإذا كان من اللامنطقى أن تحاول البحث عن « ثالث مرفوع » ، أى أن تحاول البحث عن « ثالث » يهدر الثنائية التناقضية الصحيحة أو الضرورية، أى يهدر مبدأ « إما ... أو » ، فليس من اللامنطقى طبعا أن تستخدم التحديدات « الثالثة » فى الاتجاه المنطقى الصحيح وفى السياق الصحيح ، لأنه ليس من المعقول أن نلغى لفظ « الثالث » أو معنى « الثالث » لمجرد أن محترفى الأسلوب المذكور للمنطق المضاد يحاولون اصطناع التوالث اللامنطقية التى تهدر مبدأ الثالث المرفوع .

من ذلك مثلا أن المسلمين فى بداية الاسلام فى المدينة (قبل أن يأخذوا بنظام الحريم عن الدول القديمة التى فتحوها) ، كانوا يجعلون « الصبيان » فاصلا فى المساجد بين الرجال والنساء أثناء الصلاة الجامعة . وبهذا الطريقة ، كانت صفوف الصبيان تتخذ وضع « ثالث » بين صفوف الرجال وصفوف النساء . لكن لم يكن معنى ذلك أن الصبيان ليسوا « رجالا » وليسوا « لا رجالا » . بل كان معنى ذلك أنهم بالنسبة للثنائية التناقضية « رجال ≠ لا

---

[1] بغض النظر عن القواعد النحوية ، أعتبر أداة النفى « لا » الموضوعة لتكوين صيغة النقيض بمثابة مقطع إضافى فى تركيب كلمة واحدة

رجال » ، يعتبرون « لا رجالا » ، وأنهم بالنسبة للثنائية « نساء ≠ لا نساء » يعتبرون « لا نساء » ، ومن ثم كانوا يقومون بدور « الفاصل » أو « الثالث » باعتبارهم « لا رجالا » وفى الوقت نفسه « لا نساء » . وكان ذلك تحديدا منطقيا صحيحا ، لأنه ليس كل اللارجال نساء وليس كل اللانساء رجالا . فالرجل « عكس » المرأة ، أى أنهما « قطبان تناقضيان » . لكن تحديد « الرجل » وتحديد « المرأة » لا يشكلان « الـ » نقيضين ــ أى النقيضين الكليين اللذين يقسمان استغراقيا تحديد الانسان من منظور معين .

وهذا ينبهنا إلى أهمية التمييز بين كلمة « النقيض » (بمعنى النقيض الكلى أو المستغرق بكسر الراء) ، وبين كلمة « نقيض » (بمعنى النقيض الجزئى) . فالنقيض الجزئى هو مكون من مكونات النقيض الأول أو الموجب أ ، أو من مكونات النقيض الثانى أو السالب آ ، حتى إذا كان يشمل معظم جزئيات النقيض الكلى ، أو إذا كان هو الأبرز أو الأهم ، أى القطب التناقضى أو العكس . وإذن فإن كلمة « نقيض جزئى » أو « مكون تناقضى » أو « قطب تناقضى » أو « عكس » ، هى كلمات ذات معنى يختلف منطقيا عن معنى « النقيض » أى « النقيض الكلى » . وفى اللغة العادية ، يحدث الخلط كثيرا بين هذه التحديدات . وقد يمكن التجاوز عن ذلك فى بعض الأحيان . لكن فى الموضوعات المنطقية والعلمية التى تستلزم الدقة القصوى ، يؤدى الخلط بين هذه التحديدات إلى أخطاء كثيرة . فإذا كان من الخطأ الواضح أن نتجاهل أنه ليس كل اللارجال نساء وليس كل اللانساء رجالا ، وأنه ليس كل اللاأعداء أصدقاء وليس كل اللاأصدقاء أعداء ، وأنه ليس كل اللاأقوياء ضعفاء وليس كل اللاضعفاء أقوياء ، الخ ، فإن إهدار مثل هذه الفروق والتمييزات المنطقية فى الموضوعات الأخطر والأدق يؤدى إلى أخطاء واختلاطات أخطر كثيرا .

ولنرجع إلى موضوع « الحياد » و « عدم الانحياز » ، ومتى يكون موقف « الثالث » فيهما ممكنا منطقيا .

الحياد وعدم الانحياز

إن أبسط وأوضح أنواع الحياد هو الحياد العسكرى . فإذا حدثت حرب أو عمليات عسكرية بين دولتين ، يمكن لدولة أو دول أخرى أن تتخذ موقف الحياد بين الطرفين المتحاربين (ومعناه هنا طبعا الحياد العسكرى) . كما يمكن أن تتفق مع الطرفين المتحاربين على شروط وإجراءات حيادها العسكرى ، بحيث يحترم الطرفان ذلك الحياد . من ذلك مثلا ، ألا تسمح لأحد الطرفين بالقيام بعمليات عسكرية أو بعمليات عدائية ضد الطرف الآخر من أراضيها ، وألا تتخذ أى تصرفات تساعد أو تدعم مواقف أحد الطرفين ضد الطرف الآخر ، أو تصرفات يمكن أن تعتبر بشكل عام عدائية ضد أحدهما ، الخ . ولهذا فإن الحياد العسكرى يسمى أيضا عدم انحياز . ومثل هذه المواقف معروفة جيدا فى التاريخ ، وهى صحيحة تماما من الناحية المنطقية . لكنها مواقف « عسكرية » ، وليست مواقف تتعلق بالطريق الدولى أو بحركة المجتمع ومستويات الظواهر الاجتماعية التى تشمل المجالات السياسية . ذلك أن موقف « الحياد العكسرى » يعنى موقف « اللاحرب » بين طرفين يتحاربان أو يمكن أن يتحاربا . وموقف « اللاحرب » هو موقف صحيح منطقيا كنقيض لموقف « الحرب » . ومن ثم لا يعتبر محاولة للبحث عن ثالث مزعوم يهدر الثنائية التناقضية الصحيحة ، لأن النقيضين لا يتحددان هنا باعتبارهما الدولتين أو المجموعتين المتحاربتين أو المستعدتين للحرب ، بل يتحدد النقيضان هنا باعتبارهما « الحرب » و « اللاحرب » . وبناء على هذا التحديد التناقضى الكلى ، فإن الطرفين المتحاربين أو المستعدين للحرب يمثلان موقفا واحدا هو موقف « الحرب » أو « الدول المتحاربة » أو « الدول المستعدة للحرب » ، بينما بقية الدول التى تتخذ إزاء ذلك موقفا عمليا واضحا يؤكد أنها ترفض وتتجنب ولا تشارك فى عمليات أو استعدادات الحرب تقف بذلك فى الموقف الثانى أو المقابل ، أى فى موقف النقيض إزاء الموقف الأول ، بحيث يمكن أن تصل إلى اتفاق مع دول ذلك الموقف يضمن لها موقف « اللاحرب » . وبالنسبة

للطرفين المتحاربين كنقيضين جزئيين ، فإن ذلك الموقف يمثل موقفا « ثالثا » هو موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » . ذلك أنه بالنسبة للطرفين اللذين هما فى حرب فعلية أو فى استعداد فعلى للحرب . فإن المشاكل لا تتحدد من زاوية « الحرب » و « اللاحرب » ، ولكن من زاوية « الحليف العسكرى » و « العدو العسكرى » . وهذه الثنائية الجزئية (حيث الثنائية التناقضية الكلية هنا هى « الحليف » و « اللاحليف » ، أو « العدو » و « اللاعدو ») . هى ثنائية يمكن أيضا اعتبار سوقف « الحياد العسكرى » موقفا « ثالثا » بالنسبة لها . هذا رغم أنه ينتمى إلى الموقف « الثانى » فى الثنائيات التناقضية الكلية : « الحرب » و « اللاحرب » ، و « الحليف » و « اللاحليف » ، و « العدو » و « اللاعدو » . وهكذا فإن موقف « الثالث » المذكور ، يعبر عن اختلاف المنظور التناقضى . فهو من حيث التناقضات الكلية موقف « ثان » ، لكنه من حيث بعض التناقضات الجزئية موقف « ثالث » .

بل إن هذا يحدث أحيانا بين الطرفين المتحاربين نفسهما ، حيث يمكن أن يتفق الطرفان على « تحييد » أو « تجنيب » قطعة أرض أو مكان معين أو منطقة معينة تابعة لأحد الطرفين ، بحيث يتفق على اعتبارها « منطقة حرام » أو « محرمة » أو يمنع استخدامها وضربها عسكريا خلال فترة معينة ، لاستخدامها كموقع لاجراء مباحثات عسكرية ، أو كمكان لتبادل جثث القتلى ، الخ . ومثل هذه الأراضى أو الأماكن التى تعتبر منطقة « حرام » لفترة أو لأخرى رغم أنها تتبع أحد الطرفين ، يمكن أن تعتبر وفق الاتفاقات العسكرية بين الطرفين منطقة « محايدة » ، أى من حيث التناقض الجزئى منطقة « ثالثة » بالنسبة إلى المناطق المحكومة حربيا من الطرف الأول والمناطق المحكومة حربيا من الطرف الثانى ، بينما يمكن أن تعتبر من حيث التناقض الكلى « ثانية » أى منطقة « غير حربية » أو « غير قتالية » بالنسبة إلى مجموع المناطق المحكومة حربيا تبع الطرفين .

وعلى غرار مجال « الحروب » ، فإن الحياد وعدم الانحياز يكون ممكنا ايضا فى مجال « الدبلوماسية الدولية » . ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين معنى « الدبلوماسية » ومعنى « السياسة » . فالدبلوماسية لا تتعلق بموضوع « التحرر » أو « الطريق الثالث » ، لأن مجال الدبلوماسية هو « علاقات التعامل الرسمى بين الدول » ، بينما مجال السياسة هو « مجموع الشئون التى تهم الدولة » . وبهذا التحديد ، نجد أن من الممكن منطقيا أن توجد فى مجال الدبلوماسية الدولية مواقف تعتبر مواقف « حياد دبلوماسى » أو « عدم انحياز دبلوماسى » ، رغم أنها لا يمكن أن تفهم بمعنى « الطريق » الدولى . وكما أنه من اللامنطقى أن يوجد « ثالث » يجمع بين ـــ أو يفلت من ـــ موقف « العدو » وموقف « اللاعدو » ، لكن يمكن منطقيا ألا يكون اللاعدو « صديقا » لأن علاقة « الصداقة » تتحدد وفق ثنائية تناقضية أخرى (هى « الصديق » و « اللاصديق ») ، كذلك نجد أيضا فى المجال الدبلوماسى أنه يمكن اتخاذ موقف « اللاعدو » وايضا «اللاصديق» . وإذا استخدمنا ثنائية «ضد» و«لا ـــ ضد» وثنائية «مع» و«لا ـــ مع» ، نجد أن اتخاذ هذا الموقف فى المجال الدبلوماسى يعنى الوقوف فى موقف « اللا ـــ ضد » وأيضا « اللا ـــ مع » . وهذا التركيب هو الذى يمكن أن يسمى موقف « الحياد الدبلوماسى » أو « عدم الانحياز » أو موقف « الثالث » الدبلوماسى » بين طرفين رسميين متنازعين دبلوماسيا وليس بين « نظامين » اجتماعيين . وإذا توفرت الظروف المناسبة التى تتيح مثل ذلك الموقف ، فإنه مثل « الحياد العسكرى » أو « عدم الانحياز العسكرى » لا يعتبر « ثالثا » لا منطقيا ، لأنه يمثل فى الحقيقة موقفا « ثانيا » فى التناقض الكلى لذلك المجال ، هو موقف « اللانزاع الدبلوماسى » فى مقابل موقف « النزاع الدبلوماسى » الذى ينخرط فيه الطرفان المتنازعان .

اللاعدو واللاصديق

أقف هنا عند نقطة اعتراضية تستحق الاشارة ، قبل استكمال موضوع الحياد وعدم الانحياز .

فإذا كان يمكن فى ظروف معينة اتخاذ موقف « اللاعدو » و « اللاصديق » أى موقف « اللا ـــ ضد » و « اللا ـــ

مع » إزاء قوة معينة . فإن عكس ذلك مستحيل منطقيا . أى من اللامنطقى تماما محاولة اتخاذ موقف « العدو » وأيضا « الصديق » أو « الضد » وأيضا « المع » ، إزاء قوة معينة ! ذلك أن ثنائيات العكوس أو الأقطاب التناقضية ــ أو عموما أى نقيضين جزئيين ينتميان إلى الطرفين التناقضيين الكليين ــ يكونان متناقضين تناقضا مباشرا . أى متنافيين exclusive ، بمعنى أنه لا يمكن الجمع بينهما بالاثبات . لكن فى مقابل ذلك ، يمكن إجراء النفى عليهما كليهما معا ، أى أنهما لا يكونان « غير مترافعين » مثل « عدم ترافع » طرف الثالث المرفوع excluded third . لماذا ؟ لأن ثنائيات العكوس ــ أو النقائض الجزئية المتنافية عموما ــ لا تستغرق نقائضها الكلية ، ومن ثم فان نفى أحد طرف الثنائية لا يعنى ضرورة إثبات الطرف الآخر ، طالما أنه لا يشكل « بقية » التحديد فى ثنائية استغراق كلى . والخلاصة أنه إذا كان يمكن أن نقول إنه ليس كل اللاأعداء أصدقاء وليس كل اللاإصدقاء أعداء ، فمن المستحيل منطقيا أن نقول إنه يمكن أن يوجد عدو صديق أو صديق عدو . تماما كما أنه يمكن أن نقول إنه ليس كل اللارجال نساء وليس كل اللانساء رجالا ، ولكن من المستحيل منطقيا أن نقول إنه يمكن أن يوجد رجل امرأة أو امرأة رجل ! وهذا يوضح لنا لا منطقية مواقف النفاق والازدواج والتمويه بدعوى الحياد وعدم الانحياز والموقف الثالث بين النظامين الدوليين . وأرجع هنا إلى موضوع الحياد الممكن منطقيا .

فقد قلت إنه فى الظروف المناسبة وبالسياق المنطقى المناسب ، يمكن منطقيا اتخاذ موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » فى المجال الدبلوماسى ، على غرار موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » فى مجال الحرب أو الصراع العسكرى ، وليس فى نظام المجتمع المحلى أو المجتمع الدولى . وقلت إن هذا يعنى أن يكون الموقف الدبلوماسى هو موقف « اللاعدو » أو « اللا ــ ضد » وأيضا « اللاصديق » أو « اللا ــ مع » . ومن ثم يكون موقف « الثالث » بالنسبة للطرفين المتنازعين دبلوماسيا ، رغم أنه يعتبر منطقيا موقف « الثانى » ، أى « اللانزاع الدبلوماسى » ، فى مقابل موقف « النزاع الدبلوماسى » . لكن يجب ألا ننسى هنا شرط « الظروف المناسبة والسياق المنطقى المناسب » . ذلك أنه مثلا حين تدعى دولة أو قوة ما أنها تكافح من أجل « تحررها القومى » ، فمن المستحيل منطقيا أن تتخذ دبلوماسيا أو عسكريا موقف « اللاعدو » و « اللاصديق » إزاء القوة أو المجموعة التى تحاول التحرر منها أو التى تقف فى طريق كفاحها التحررى ، وإزاء القوة أو المجموعة التى تعتمد عليها أو تحصل على مساعدتها فى كفاحها التحررى ، تماما كما أنه من المستحيل منطقيا أن تتخذ موقف « الصديق » أو أن تتخذ موقف « العدو » إزاء هاتين القوتين أو المجموعتين معا . فهاهنا تكون ادعاءات الحياد أو عدم الانحياز أو الموقف الثالث ، ادعاءات كاذبة منافقة عمليا ومستحيلة منطقيا أى لا منطقية .

ومن ناحية أخرى ، فمن المهم ألا ننسى أن موقف الحياد أو عدم الانحياز سواء كان دبلوماسيا أو عسكريا ، يجب عمليا ومنطقيا أن يكون مقبولا أو متفقا عليه من الطرفين المتنازعان دبلوماسيا أو عسكريا . ففى مجال الحرب مثلا ، إذا لم يوافق أو لم يتفق الطرفان المتنازعان على « تحييد » أو « تجنيب » منطقة أو دولة ما وإبعادها عن عملياتهما العسكرية ، فإن تلك المنطقة أو الدولة يستحيل أن تمارس موقف « اللاحرب » ، أى يستحيل أن تتخذ موقف « الحياد » أو « عدم الانحياز » بينهما مهما كانت تمنياتها وأحلامها بخصوص ذلك . وهذا ينطبق أيضا على مجال الدبلوماسية.وإذا تأملنا الأمثلة التاريخية للحياد وعدم الانحياز عسكريا ودبلوماسيا ، نجد أنها كانت تتحقق باتفاقات محددة (سواء كانت رسمية أو غير رسمية وسواء كانت معلنة أو سرية) بين الطرفين المتنازعين ، أو بينهما وبين المناطق أو الدول « المحيّدة » . أما المناطق أو الدول أو البلدان التى كانت تمارس « اللاحرب » أو « اللانزاع » لأنها بعيدة تماما جغرافيا وبشريا عن مناطق الحرب أو النزاع ، فإنها لم تكن تعتبر مناطق « محايدة » أو « غير منحازة » ، ولكنها كانت تعتبر ببساطة مناطق « بعيدة » ، أى خارج مجال النظر فى موضوع الحرب أو النزاع .

الفصل الرابع ـــ تدرجات الكم وانفصالات الكيف

الكيف والكم

أوضحت فيما سبق الفرق بين « الوسط المرفوع » أو « الثالث المرفوع » ـــ الذى هو لا منطقى أى مستحيل منطقيا لأنه يعبر عن محاولة للوقوف بين أو الارتفاع فوق النقيضين الكليين فى التحديد التناقضى الضرورى ـــ وبين « الوسط » أو « الثالث » الممكن منطقيا . فهذا ينظر إليه كوسط أو كثالث بالنسبة إلى نقيضين جزئيين ، رغم أنه يتحدد تصنيفيا فى الثنائية التناقضية الكلية تبع النقيض الأول أو تبع النقيض الثانى ، ومن ثم يعتبر ثالثا من « خارج » الثنائية التناقضية الكلية . وقد ذكرت من الأمثلة على ذلك ، موقف « الحياد العسكرى » الذى لا يعتبر ثالثا إلا بالنسبة إلى ثنائية اللاحليف واللاعدو ، لكنه يعتبر الموقف الثانى فى ثنائية « الحرب » و « اللاحرب » . وفى المثال الأرسطى المعروف عن الرذيلة والفضيلة والوسط الذهبى ، نجد أنه بالنسبة إلى ثنائية النقيضين الجزئيين « رذيلة الافراط » و « رذيلة التفريط » ، يعتبر موقف « الفضيلة » وسطا أو ثالثا ، بل وينفى هذه الثنائية الجزئية ، لأنه يعتبر الموقف الأول فى الثنائية التناقضية الكلية « الفضيلة » و « الرذيلة » (= اللافضيلة) فالوسط أو الثالث لا يمكن أذن أن يكون صحيحا من الناحية المنطقية إلا إذا كان يشكل أو ينتمى إلى أحد النقيضين الكليين فى ثنائية تناقضية أخرى ، ولا يشكل محاولة للجمع بين أو الارتفاع فوق نقيضين كليين . وهذا ينقلنا إلى نقطة أخرى ، هى نقطة تعدد المواقف الممكنة منطقيا فى التحديدات الجزئية أو الكمية غير التناقضية .

فالتحديدات أو التصنيفات التناقضية ، هى بتحصيل الحاصل المنطقى تحديدات أو تصنيفات كيفية ، مما يعنى بضرورة تحصيل الحاصل المنطقى أنها لا يمكن إلا أن تكون ثنائية . أما التحديدات أو التصنيفات الكمية أى الجزئية ، مثل تصنيفات الترتيب العددى أو الترتيب الزمنى أو الترتيب الجغرافى الخ ، فلا تكون تناقضية ومن ثم لا تكون ثنائية ولكن متعددة ، وقد تقبل التعدد إلى ما لا نهاية . (وهذا رغم أن التحديد الدقيق لأى مكون من مكوناتها المتعددة ، يجب أن يبدأ كتحديد للهوية ، ومن ثم يجب أن يبدأ كتحديد تناقضى كيفى وكتحديد ثنائى) .

وبخصوص الكيف والكم والتصنيفة ، الخ ، فقد أوضحت فى مئات الأوراق الأخرى ، الكثير من التعريفات والمعانى الاصطلاحية التى أحدد بها منظوراتى فى المنطق والفلسفة عن ذلك . لكن يمكن بهذه المناسبة أن أكرر فيما يلى بعض التعريفات المختصرة :

١ – « الهوية » identiy : هى كل مرموز إدراكى أو فكرى يمكن التعبير عنه برمز واحد . من ذلك مثلا أى مرموز يمكن التعبير عنه بالرمز ا . ويلاحظ أن « الهوية السالبة » (مثل آ أى لا ألف) لا تشير فى معظم الحالات إلى « كيان » ، وذلك بخلاف « الهوية الموجبة » (مثلا أ) التى تشكل فى معظم الحالات « كيانا » . ولكن « الهوية السالبة » تشير عادة إلى « تصنيفة نفى » ، أى تشير إلى « تصنيفة » لا تتحدد إلا كنفى كلى للنقيض الموجب .

٢ – « الكيان » entity : هو كل تحدد أو مجموعة تحددات يمكن أن يتوفر لها الانفصال الخارجى أو الادراكى أو الفكرى (الصورى أو المضمونى) المحدَّد (بفتح الدال) تحديدا موجبا . والكيان مثل الهوية ، لكنه يجب أن يكون : أولا محدد الاطار ، وثانيا موجبا . ويمكن التمييز هنا بين أنواع متعددة من « الكيانات » . من ذلك مثلا ، الكيان المادى والكيان المعنوى ، والكيان الخارجى والكيان الادراكى والكيان الفكرى ، والكيان الكيفى (بمعنى الكيان المنطقى للكيف) والكيان الكمى (الذى هو مجموع الاجزاء أو الجزئيات التابعه لكيف معين) . ومن ذلك أيضا الكيانات المكانية والزمانية والحركية ، الخ . لكن أهم تقسيم لأنواع الكيان ، هو : أ ـــ كيان « المفهوم »

comprehension ، أى كيان تحديد المعنى أو المضمون . ب ـ كيان « الماصدق » extension ، أى كيان المسميات التى يصدق عليها هذا المفهوم أو هذا التحديد . ومن أمثلة الكيانات : كيان « الفلسفة » (أو كيان « الفلاسفة ») ، وكيان « الفضيلة » (أو كيان « الفضلاء ») ، وكيان « البشرية » (أو كيان « البشر ») ، وكيان « اليوم » أو « الساعة » ، وكيان « الكيلومتر » ، الخ .

٣ - « الكيف » quality : هو التحدد الذى يعبر عن جانب التماثل الجامع المانع منطقيا ، ومن ثم يعبر عن هوية أو عن تحدد منطقى فاصل أو قاطع بحيث يتنافى مع أى تحدد مغاير له . وهذا يعنى أن التحدد الكيفى هو بتحصيل الحاصل المنطقى تحدد تناقضى متناف . والكيف هو مثل الهوية ، لكن يعبر عن مفهوم محدد أو هوية تامة التحديد . من ذلك مثلا ، كيف « الفضيلة » و « اللافضيلة » ، وكيف « البشرية » أو « اللابشرية » . وكون الكيف جامعا مانعا وفاصلا قاطعا ومن ثم ثابتا لا يتغير وواحدا لا يتجزأ ولا يتعدد ، هى كلها ضرورات منطقية يفرضها تحصيل الحاصل المنطقى ، أى تفرضها الهوية المنطقية لتحديد الكيف ككيف ، ولا تتعلق طبعا بمعانى الثبات والوحدة المادية أو الوجودية كما يتوهم غير المتخصصين فى الفلسفة ! فكما أن المسألة الحسابية التى تقول إن هذا معه قرشان وذاك معه ثلاثة قروش تفرض بذلك هذين الطرفين ومجموعهما فرضا منطقيا ، بحيث لا يجوز إحداث أى تغيير فى ذلك ، لأن أى تغيير إنما يعنى منطقيا إلغاء تلك المسألة المحددة ، كذلك فان التحديد المنطقى الصحيح لأى كيف يفرض بالضرورة المنطقية ثبات حدوده الجامعة المانعة والفاصلة التى تنفى أى تغيير أو تغاير .

٤ - « الكم » quantity : هو التحدد الذى ينظر إليه من حيث اعتباره جزءا part أو فرعا ، أو من حيث اعتباره جزئيا particular تابعا أو مندرجا تحت كيف معين أو هوية معينة ، رغم أنه يمكن أن يكون قد تحدد أصلا ككيف من منظور آخر (سواء كان منظوراً أدنى رأسيا أو منظوراً مختلفا أفقيا) . من ذلك مثلا تحديد الدقائق بالنسبة إلى تحديد الساعة ، أو تحديد الأيام بالنسبة لتحديد الشهر . ومن ذلك أيضا جزئيات « البشر » كتحديدات كمية لكيف « الانسان » ، أو « أجزاء » الجسم البشرى كتحديدات كمية لكيف « الجسم البشرى » . ومن ذلك ، يتضح أن « الكم » يمكن أن يعبر عن المفهوم وعن الماصدق .

٥ - « التصنيفة » (ويمكن التعبير عنها بكلمة category) : هى عكس « الكيان » . وهى تعبر عن مجموعة من التحددات أو الكيانات التى لا يجمعها تماثل موجب ولكن يجمعها تماثل فى اللاتماثل ، أى يجمعها انعدام أو سلب تماثل معين عنها ، مما يعنى أن الكيف الذى يشير إلى « المجموعة التصانيفية » يجب أن يكون كيفا سالبا . (وقد يمكن للتمييز أن نسمى هذا النوع من الكيف باسم « الصفة ») . ومن أمثلة « التصانيف » ، تحديد « الدول الأخرى » بالنسبة لدولة معينة ، وتحديد « المصريين فى الخارج » فى مقابل المصريين الموجودين داخل مصر ، وتحديد « اللارجال » فى مقابل « الرجال » و « اللانساء » فى مقابل « النساء » . والتصنيفة تعبر عن « مفهوم » (أى عن تحديد للمعنى أو للمضمون) ، بينما « الفئة » هى التى تعبر عن « ما صدق » (أى عن المسميات التى يصدق عليها هذا المفهوم أو التحديد) . ومعنى ذلك ، أن الأمثلة المذكورة تعبر عن معان أو مضمونات .

٦ - « الفئة » class : هى مجموعة المسميات التى تشير إليها أو تشملها هوية أو كيف أو تصنيفة . وقد تكون « فئة موجبة » (مثل فئة « الأبيض ») ، أو فئة سالبة (مثل فئة « اللاأبيض ») .

ثنائية الكيف وتعدد الكم

قلت إن التحديد الكيفى كتحديد تناقضى ، يكون بتحصيل الحاصل المنطقى تحديدا ثنائيا ، بينما التحديد الكمى أو الجزئى لا يكون تناقضيا ، ومن ثم يكون تعدديا . فإذا طرحنا سؤالا معينا على تلاميذ أحد الفصول المدرسية وحصلنا منهم على إجابات متعددة ، فقد يمكن ألا توجد فى هذه الاجابات إلا إجابة صحيحة واحدة هى مثلا الاجابة

السابعة بترتيب الأسماء . وفى هذا المثال . نجد أن تصنيف « وضع » أو « موقع » الاجابة الصحيحة بأنها السابعة ، هو تصنيف للترتيب التعددى للاجابات تبع الأسماء ، ومن ثم فهو لا يتعلق بالتصنيف التناقضى للصواب والخطأ ، والذى لا يمكن أن يصنف مجموع الاجابات هنا إلا تصنيفا ثنائيا إلى : إجابات صحيحة (أو ناجحة) . وإجابات خاطئة أى غير صحيحة (أو راسبة) . ثم إن تأمل التحديدات فى هذا المثال . يبين لنا المزيد عن معنى التنوعات فى التعدد الكمى . ذلك أنه لا توجد تحددات مطلقة . كما أنه لا توجد تحددات « ذرية » لا تنقسم . ومن ثم فإن الاجابة التى تعتبر صحيحة أو تعتبر غير صحيحة فى مجموعها العام ، قد يمكن أن تنقسم إلى أجزاء صحيحة وأجزاء غير صحيحة . وقد يمكن أن تزيد أو أن تقل الأجزاء الصحيحة والأجزاء غير الصحيحة فى الاجابة الواحدة ـــ وذلك أيضا من حيث درجة أو مستوى الصواب أو الخطأ فى كل جزء من هذه الأجزاء . وليس فقط من حيث تعددها كأجزاء . ومحصلة هذه التحديدات الرأسية والأفقية للصواب والخطأ . هى التى تعطينا تصنيف « التدرج الكمى » أو « تعدد الدرجات » فى الصواب والخطأ . وهذا ليس بمعنى أنه يمكن أن يوجد « تدرج » أو « درجات » بين أو داخل الثنائية التناقضية للصواب والخطأ ، ولكن بمعنى أن انقسام كل إجابة إلى أجزاء متعددة ومتنوعة ومتفاوتة ـــ رغم خضوع كل جزء منها لثنائية الصواب والخطأ بمبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ـــ يؤدى إلى تعدد وتنوع وتفاوت « مجاميع » الصواب أو « مجاميع » الخطأ فى كل إجابة .

وعلى غرار ذلك . يمكن أيضا أن تتعدد مثلا تصنيفات الترتيب الجغرافى تعددا كميا وفق « درجات » القرب أو البعد . رغم أنها من حيث التصنيف الكيفى التناقضى للثنائيات الجغرافية يستحيل منطقيا أن تتعدد أو أن تتدرج . وتقسيمات الحدود بين الدول هى مثال من أمثلة هذا التصنيف الثنائى الجغرافى . ففى مثل هذا التصنيف التقسيمى ، نجد أن أى نقطة فى أى جزء من الأراضى الخاضعة لسيادة كل دولة من الدولتين المتجاورتين جغرافيا . يجب أن تتحدد تصنيفيا تحديدا كيفيا تناقضيا . باعتبارها تابعة للدولة الأولى أو تابعة للدولة الثانية بدون وسط ولا ثالث ولا تدرج . (وواضح أن هذا المجال يستبعد بتحصيل الحاصل الذى تعبر عنه عبارة « الخاضعة لسيادة كل دولة من الدولتين » . المناطق أو الأراضى أو المواقع التى تعتبر مثلا مشتركة بين الدولتين ، أو غير محددة التبعية ، أو متنازعا عليها . الخ . حيث أنها فى هذه الأحوال يمكن أن تتحدد وفق ثنائيات تناقضية أخرى ، مثل : « التبعية السيادية » و « عدم التبعية السيادية ») . والمهم هنا أن التصنيف الحدودى لأى نقطة مكانية فى الأراضى السيادية فى كل دولة من الدولتين يجب أن يحددها بأنها تابعة للدولة « ا » « أو تابعة للدولة الأخرى « آ » ، بحيث لا يتدرج أى تحديد منهما لأنهما يشكلان تحديدين كيفيين أى هويتين (ولا يوصف الكيف أو الهوية إلا بأنه ا أو آ) . وهذا رغم أن كل تحديد كيفى أو هوية منهما يمكن أن تشمل درجات كمية متعددة ، سواء من حيث الترتيب المكانى أو من حيث أى ترتيب آخر . من ذلك مثلا أنه يمكن أن نحدد على الخريطة أو بالأرقام أن « السلوم » أو « مرسى مطروح » أقرب كثير إلى الأراضى الليبية منها إلى القاهرة أو أسوان . لكن رغم هذا التحديد الذى يسمى منطقيا تحديدا كميا ، فان « السلوم » أو « مرسى مطروح » أو غيرهما على الحدود الغربية لمصر تتحدد كيفيا تحديدا تناقضيا ، أى باعتبارها تابعه لنفس « الهوية » أو « الكيان » الذى يشمل القاهرة وأسوان وغيرهما من أجزاء مصر ، فى مقابل « الهوية » أو « الكيان » الذى يشمل الأراضى الليبية (أو فى مقابل « هوية سالبة » أوسع ، هى أراضى جميع الدول ذات الحدود المشتركة مع مصر . أو جميع الدول الأخرى عموما) .

فالتحديد الكيفى هو تحديد منفصل منطقيا أى تحديد فاصل أو قاطع منطقيا كما يعبر عنه مبدأ « إما ... أو » ، بينما التحديد الكمى هو تحديد متصل أو واصل منطقيا ومن ثم يمكن أن يتدرج . ولهذا يمكن أن نحدد من الناحية الكمية مدى إقتراب « السلوم » مثلا من « بنغازى » ومدى ابتعادها عن « أسوان » . أما من الناحية الكيفية فى الموضوع المذكور ، فان « السلوم » لا تتحدد من حيث الاقتراب أو الابتعاد الذى يقبل التوسط والتدرج ، ولكن

تتحدد تحددا فاصلا قاطعا كأرض « مصرية » ومن ثم « لا ليبية » ، بمعنى أنها تتماثل مع وتنتمى إلى نفس الهوية ونفس الوحدة مع « أسوان » ، وتنفصل أو تنقطع عن وتتنافى مع الهوية أو الوحدة التى تنتمى إليها « بنغازى » الأقرب إليها مكانيا .

ولنأخذ مثالا آخر عن التحديد الكيفى والتحديد الكمى ، هو التحديد الزمنى لليوم .

فقد تعود الناس منذ القدم على أن يقسموا أو يصنفوا اليوم إلى قسمين : « النهار » و « الليل » . لكنهم اضطروا إلى إضافة قسم « ثالث » إلى هذا التقسيم الثنائى يعتبر « مختلطا » أو « مشتركا » بينهما . هو فترة « المساء » (بمعنى تضاؤل نور النهار مع عدم حلول ظلام الليل) . لكن إضافة تلك الفترة الثالثة (أو أيضا إضافة أى فترات أخرى مثل الغسق والشفق) ، كان يعنى منطقيا أن تقسيم اليوم إلى نهار وليل هو تقسيم غير تناقضى . لأن هذين الطرفين يشكلان عكسين (يعبران عن اكتمال نور النهار فى مقابل انعدام النور) ولا يشكلان نقيضين كليين (النهار واللانهار أو الليل واللاليل) . وكان هذا يعنى من ناحية أخرى ، فشل منظور أو معيار « ضوء الشمس » فى تقسيم اليوم . وفى عصر ظهور الاسلام ، كان العرب يأخذون عن القدماء منظورا أو معيارا آخر لتقسيم اليوم ، هو « موقع الشمس » كما تحدده المزاول أى مقاييس الظل . فقسموا اليوم إلى خمسة أقسام (هى التى أطلقت أسماؤها على الصلوات الخمس) . وهذا التقسيم الخماسى يتجنب التقسيم الثنائى لليوم ، ويعتبر تقسيما كميا للكيان الزمنى الذى ينتمى إليه كيف اليوم . لكن رغم ذلك ، فإن كل قسم توقيتى من هذه الأقسام الكمية ، إنما يتحدد أصلا تحديدا فاصلا ككيف ، مما يعنى أنه يمكن النظر إلى كل قسم منها كقسم كيفى ومن ثم النظر إليه من حيث التحديد التناقضى . ومعنى ذلك ، النظر إلى كل فترتين متصلتين من هذه الفترات الخمس كثنائية تناقضية يتنافى ولا يترافع طرفاها وفقا لمبدأ « إما ... أو » ، أو النظر إلى كل فترة منها وحدها ككيف أى كنقيض منفصل فى مقابل بقية الفترات الأخرى لليوم . ومعنى ذلك أيضا ، أن هذا التقسيم يبدأ بتقسيم اليوم إلى خمس ثنائيات تناقضية أو خمسة تحديدات كيفية منفصلة . ومن زاوية ذلك التقسيم ، فان أى لحظة من اليوم لا تتحدد باعتبارها تبع النهار أو تبع الليل ، ولكن تتحدد باعتبارها من حيث الثنائيات المختلفة كما يلى مثلا : إما تبع « الظهر » أو « تبع العصر » ، أو : إما تبع « العصر » أو تبع « المغرب » ، أو : إما تبع « العصر » أو تبع « غير العصر » عموما ، الخ .

وعندما اخترعت الساعة الحديثة ، بدأت الحكومات تقسيم اليوم وفق ثنائية واحدة مبسطة باستخدام منظور أو معيار « صناعى » هو الساعة. فجعلت القسم الأول من اليوم هو ما يبدأ من الساعة الثانية عشرة ليلا حتى الساعة الثانية عشرة ظهرا ، والقسم الثانى من اليوم هو ما يبدأ من الساعة الثانية عشرة ظهرا حتى الساعة الثانية عشرة ليلا . وأطلق فى الأفرنجية على القسم الأول a. m. أى « قبل الظهر » ، وعلى القسم الثانى p. m. أى « بعد الظهر » ، بينما أطلق بالعربية على القسم الأول اسم « الصباح » وعلى القسم الثانى اسم « المساء » . وبهذه الطريقة الاعتبارية الدقيقة منطقيا ، أمكن حسم مشكلة تقسيم اليوم إلى قسمين يستخدمان الاثنى عشر ساعة بمبدأ « إما ... أو » . وهذا رغم أن ذلك التقسيم الاعتبارى الدقيق منطقيا ، اصطدم فى اللغة العربية بعيب واضح نشأ عن تقاليد التغليط والتخليط التجهيلى ، حيث أن استخدام اسم « الصباح » بدلا من اسم « قبل الظهر » يجعل الدقائق التالية لمنتصف الليل فى دامس الظلام « صباحا » ، بينما استخدام اسم « المساء » بدلا من اسم « بعد الظهر » يجعل الدقائق التالية لساعة الظهر فى ذروة النهار « مساء » ! وعلى كل حال ، فان بعض الجهات تتخلص من التقسيم الثنائى المذكور لليوم وتعتبر اليوم وحدة واحدة تنقسم كميا إلى ٢٤ ساعة (بحيث يقال مثلا إن الساعة ١٣ أو ١٤ بدلا من أن يقال إنها الواحدة أو الثانية مساء) . وواضح طبعا أن هذا التقسيم أو التصنيف الكمى التعددى ، هو — مثل التقسيم الخماسى المذكور لليوم — لا يمكن أن يتخطى مبادىء المنطق التى هى مبادىء التحديد . ذلك أن مبدأ « الثالث

المرفوع » (إما ... أو) . ينطبق فى هذا التقسيم على اليوم كله ككيف يتحدد كوحدة أو كهوية متمايزة عن وحدات أو هويات الأيام الأخرى . أى فى مقابل اليوم السابق عليه أو فى مقابل اليوم التالى عليه أو فى مقابل أى يوم آخر يمكن أن يتعرض للخلط معه أو أى يوم آخر عموما . كما أنه من ناحية الكيان الكمى المذكور لليوم . وهو ساعات اليوم كأجزاء لوحدة اليوم . فإن كل ساعة منها تعتبر وحدة أو هوية إذا نظرنا إليها من حيث تمايزها عن الساعات الأخرى ، مما يعنى النظر إليها فى هذه الحالة ككيف منفصل أى كنقيض يتنافى ولا يترافع مع أى ساعة أو ساعات أخرى تستغرق معه فى ثنائية تناقضية كلية .

والمهم فى ذلك كله . أن التحديد الدقيق يعنى التصنيف الدقيق ، بينما التصنيف الدقيق يعنى التطبيق الدقيق لقوانين الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع .

الوسط الكمى واللاوسط الكيفى

من المفيد أن نضيف المزيد من التوضيح عن الفرق بين التحديد التناقضى كتحديد كيفى لا يسمح بتحصيل الحاصل المنطقى بأى توسط أو تدرج ، وبين التحديد الكمى الذى يمكن أن يتدرج أو يتعدد ـــ رغم أن هذا التحديد الكمى قد يبدأ أصلا كتحديد كيفى بحيث يجب عند النظر إليه من تلك الزاوية تناوله منطقيا بمبادىء التحديد التناقضى .

إن التحديد العلمى المنطقى الصحيح لجسم الانسان مثلا ، يجب أن يحدده كجسم حى أو كجسم ميت ، ولا وسط ولا ثالث بين الحياة والموت . ومع ذلك ، نجد أنه من حيث التحديد الكمى التابع لكل طرف من طرفى الثنائية التناقضية المذكورة للحياة والموت . فإن إنسانا ما يمكن أن يكون فى بعض اللحظات قريبا جدا من الموت أو على حافة الموت ، لكنه رغم ذلك يتحدد كانسان حى . كما أنه عند تحديد وتقرير وفاته ، فان بعض الأجزاء الثانوية فى جسمه قد تبقى حية لمدة ساعات أو لمدة يوم أو يومين (وأبقاها بعض خلايا الشعر فى الجسم) . رغم أن الجسم فى تلك الحالة يتحدد منطقيا كجسم ميت . وفى هذا الموضوع . سبق أن أوضحت كيف أن موقعا معينا تابعا لدولة ما يمكن أن يكون مطلاً بشكل مباشر على مراكز العمران لدولة أخرى ، ولكن رغم ذلك فان « هوية » ذلك الموقع تجمعه مع أبعد المواقع عنه تبع الدولة الأولى . ومن ناحية أخرى ، سبق أن أوضحت أيضا أن إجابة من إجابات امتحان ما يمكن أن تتحدد كاجابة صحيحة جوهريا . ولكنها قد لا تقدم إلا الحد الأدنى من الصواب الذى يعتبر على حافة الخطأ ، أو قد تحتوى على جزء أو أجزاء خاطئة مع جزء أو أجزاء صحيحة يصل مجموعها إلى درجة اعتبار الاجابة صحيحة جوهريا أى مقبولة . كما أن العكس أيضا ممكن منطقيا . وهذه النقطة تحتاج إلى وقفة خاصة لتوضيح الفرق بين ثنائية الكم والكيف فى التحديدات الكمية التابعة لتحديد كيفى معين . وبين الثنائية الكيفية للتحديدات التى قد توجد « داخل » أو « فى محيط » كيان لا تتبعه كيفياولكن تتبع كيفا آخر .

فمشكلة تحديد مثل هذه « الجزر » التى تنتمى إلى كيف آخر ومن ثم تتناقض كيفيا مع الكيف الذى توجد فى المحيط العام لكيانه . هى مشكلة مختلفة منطقيا عن مشكلة تحديد الرئيسى أو الجوهرى والثانوى أو غير الجوهرى . ذلك أنه من زاوية الكيف الآخر الذى تنتمى إليه تلك « الجزر » . فانها تعتبر مناقضة للكيف الأول . وقد يكون من النادر أن نجد فى موضوع تحديد هويات أراضى الدولة أمثلة لتمايز بعض الأجزاء بطريقة تشبه التمايز بين تحديدات الصواب وتحديدات الخطأ فى أجزاء الاجابات ، أو تشبه التمايز بين الأجزاء التى تبقى حية لمدة مؤقتة فى جسم ميت فقد الحياة (وكذلك الأجزاء أو الأعضاء الثانوية التى قد تصبح « ميتة » فى جسم حى يمارس نشاط الحياة) . ومع ذلك ، يمكن فى بعض الأمثلة النادرة أن نجد « داخل » أراضى دولة معينة جزءا ما يعتبر « خارجها » ، بمعنى أن يكون تابعا لسيادة أخرى . من ذلك مثلا ، مدينة « طنجة » على الساحل المغربى فى الماضى ، و « قناة بناما » التى

تعتبر أرضا أمريكية داخل أراضي بناما . ومدينة « الفاتيكان » التي تعتبر « دولة » ذات سيادة داخل الأراضي الايطالية . الخ .

وهذا يوضح لنا أن التحديد الكيفي يمكن أن يرتبط بكيان مجموعي أو إجمالي ما . بينما بعض أجزاء أو نقاط ذلك المجموع تنتمي إلى كيف أو نقيض آخر . مما يعني من هذا المنظور أن ذلك لا يكون هو الكيان الكمي المنطقي لذلك الكيف ولكنه يكون محدداً ككيان آخر أكبر . أى ككيان مادى أو ككيان مكانى أو جغرافى غير سياسى . الخ . وهذا يعني أيضا أن تحديدات « داخل » أو « فى محيط » يجب أن تفهم هنا بأنها تشير إلى تلك الكيانات المادية أو المكانية أو غيرها،ولا تشير إلى الكيان الكمي المنطقي للكيف المعين . أى أن « الجزر » المذكورة تعتبر من الناحية المنطقية « خارج » كيان ذلك الكيف . فهي توصف بأنها « جزر » . للتعبير منطقيا عن تناقضها الكيفي مع « المحيط » الذى يحيط بها ، بينما لا توصف بأنها « داخل » ذلك المحيط إلا من منظور آخر . أى من حيث وحدة أخرى : (هى مثلا فى نظام التصحيح الوحدة الاجرائية للاجابة أو لورقة الاجابة . وهى فى جسم الانسان وحدته المادية . وفى الأراضي وحدتها الجغرافية المكانية) . أما الفرق بين الجانب الثانوى أو غير الجوهرى للكيان الكمي لكيف معين . فهو كما قلت يتعلق . بمشكلة أخرى .

الكيف الرئيسي والكم الثانوى

التحديد الرئيسي أو الجوهرى التابع لكيف معين مثل التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية التابعة لذلك الكيف . هى تحديدات للكيان الكمي للكيف ، أى لتحققات الكيف فى المفهوم أو فى الماصدق . وهى طبعا ليست تحديدات للكيف نفسه أى لكيانه المنطقي . لأنه لا يوجد رئيسي أو جوهرى وثانوى أو غير جوهرى فى تحديد الكيف ككيف .

وبتعبير أبسط . يمكن أن نقول إن تحديد الكيان المنطقي للكيف يعتبر هو نفسه التحديد الرئيسي أو الجوهرى للكيان الكمي لذلك الكيف . أى لتحققاته الكمية أو الجزئية . مما يعني أن التحديدات الثانوية أو غير الجوهرية التى تنتمي لذلك الكيف تعتبر بمثابة التحديدات الكمية الاضافية التابعة له . لماذا ؟ لأن التحديد الرئيسي principal أو الجوهرى essential للكيان . يعني : أولا — تحديده من حيث التماثل وليس من حيث اللاتماثل . وذلك من أجل تحديده كوحدة أو هوية واحدة . فالتحديد الكيفي هو تحديد للتماثل . بينما التحديد الكمي هو تحديد اللاتماثل . وثانيا — أنه تحديد للحد الأدنى للكيان الكمي أو للتحققات الأخرى للكيان ، كحد أدنى ضرورى لا يكون تحديد الهوية أو التحديد الكيفي إلا به . ولهذا كان القدماء يعرفون « الماهية » (أى الجوهر التحديدى essence) . بأنه « ما به يكون الشيء هو هو » . وواضح أن هذا ينطبق على « الهوية » وعلى « الكيف » . ولنأخذ مثالا بسيطا .

إن خانة العشرات مثلا كتحديد كيفي ، تعبر عن تماثل كل الأرقام المنتمية إليها ، بغض النظر عن اختلافها كأرقام أو كأجزاء كمية . ومن ناحية أخرى ، فهي تعبر عن الحد الأدنى لانتماء تلك الأعداد المختلفة (من ١٠ إلى ٩٠) إلى خانة واحدة هى خانة العشرات . ولنأخذ مثالا آخر .

إذا وصفنا مثلا عملة ورقية بأنها « عملة » . فهذا التحديد لهويتها يعبر عن تحديد كيفي يعني ما يلي : أولا — أن أى جزء منها يتحدد باعتباره مماثلا لأى جزء آخر من حيث انتمائها جميعا إلى وحدة أو هوية تلك العملة . وثانيا — أنه يجب أن يتوفر لها حد أدنى من التحديد (مثلا من حيث ما قد تتعرض له من قطوعات أو تلف أو امحاء) ، بحيث إذا نزلت تحت هذا الحد الأدنى تفقد تحددها الكيفي كعملة ومن ثم تفقد هويتها كعملة . أى تصبح لاغية أو غير صالحة للاستعمال (وهذا الحد الأدنى قد يتحدد تقريبيا بواسطة العرف السائد أى بدون تحديد منطقي دقيق . وقد يتحدد بمواصفات دقيقة تنص عليها الأجهزة النقدية المختصة) . وفى مقابل هذا التحديد الكيفي للعملة كعملة . يتحدد كيانها الكمي باعتباره الكيان الذى يشمل لا تماثلاتها وأجزاءها المتعددة . أى يشمل تحققاتها أو تحديداتها

الفعلية القابلة للزيادة والنقصان فوق الحد الأدنى المذكور (ليس فقط من حيث القطوعات أو التلف ، بل وأيضا من حيث التاريخ والجدة والنظافة . الخ) . والفرق بين التحدد الكيفى أى تحديد الكيان المنطقى للكيف كحد أدنى ضرورى . وبين تلك التحددات المتعددة واللامتماثلة للكيان الكمى أو الفعلى فى الاطار المسموح به منطقيا للزيادة والنقصان . هو الفرق بين التحدد الرئيسى أو الجوهرى والتحددات الثانوية أو غير الجوهرية للعملة . فالتحددات الثانوية أو غير الجوهرية كجزء من التحددات الكمية . تتعدد وتختلف وتزيد وتنقص . أى عموما تتغاير وتتغير ، بينما التحدد الرئيسى أو الجوهرى أو التحدد الكيفى واحد لا يتعدد ولا يختلف ولا يزيد ولا ينقص . أى لا يتغاير ولا يتغير .

وأكرر أن المعنى المقصود هنا . هو المعنى الذى تفرضه الضرورة المنطقية بتحصيل الحاصل . ولا يتعلق طبعا بخرافات الثبات وعدم التغير فى وجود وهمى من نوع آخر . كما قد يتصور غير المتخصصين فى الفلسفة بحجة رفض الميتافيزيقا ! فإذا كان الكيف يعنى منطقيا تحدد التماثل للحد الأدنى من الوحدة التى يمكن لتحققاتها الكمية أو الفعلية أن تتعدد لا تماثليا . فإن هذا يعنى بعبارة أخرى أنه : أولا . لا يتعدد ولا ينقسم . لأن أى تعديد أو تقسيم يعنى فى هذه الحالة تعديد الوحدة وتقسيم التماثل إلى لاتماثلات . وثانيا . يكون ثابتا لا يقبل التغير . ليس بمعنى أنه خالد أو أبدى . ولكن بمعنى أنه من الناحية المنطقية لا يتعلق أصلا بالتغير . لأن تغيره يعنى نفيه وإنهاءه أو إلغاءه ككيف محدد . ومن ثم حلول كيف آخر محله . وهذا قد يشبه قولنا مثلا عن الحديد إنه لا يموت . ليس بمعنى أنه روح خالدة، ولكن بمعنى نفى تعلقه بالموت أى نفى الحياة أيضا عنه . فإذا قلنا مثلا إن العدد ٢ أو العدد ٣ ثابت لا يتغير . فهذا لا يعنى إضفاء الروحانية على الأعداد . ولكن يعنى ببساطة أنه من حيث الضرورة المنطقية لتحصيل الحاصل . فان أى تغيير للتحدد الذى يعبر عنه أى عدد إنما يعنى تحديد عدد آخر بدلا منه .

وعلى كل حال . فالمهم كما سبق القول هو أنه يجب عدم الخلط بين التحددات الثانوية أو غير الجوهرية . وبين تحددات « الجزر » التى يمكن أن توجد كأجزاء « داخل » كيان معين . رغم انتمائها إلى كيف آخر يتناقض مع الجانبين الرئيسى والثانوى التابعين للكيف الذى ينسب إليه عموما ذلك الكيان . فمثلا فى الاجابة الصحيحة . يمكن أن يتغاير وأن يتغير أسلوب التعبير وكذلك حجم المعلومات فى تلك الاجابة . لكن فوق الحد الأدنى المطلوب لاعتبار تلك الاجابة صحيحة . أى فى الاطار الذى يعتبر ثانويا أو غير جوهرى . ومن ثم تنتمى هذه التغايرات أو التغيرات كميا إلى نفس الكيف الذى يتحدد فى نظام التصحيح ككيف الصواب . وفى مقابل ذلك . يمكن أن توجد « فى » أو « داخل » الاجابة الصحيحة أجزاء خاطئة . ومن ثم لا تنتمى كميا إلى كيف الصواب بجانبيه الرئيسى أو الثانوى . ولكن تنتمى إلى الكيف النقيض وهو الخطأ . هذا رغم أنها تنتمى إلى كيان نفس الاجابة . ولكن من منظور وحدة أو هوية أخرى . هى وحدتها أو هويتها المادية كسطور مكتوبة تحت بند سؤال معين . وهذا ما رأيناه أيضا فى مثال « الجزر السيادية » . فالفرق بين التحدد الكيفى للكيان الجغرافى أو المكانى لشبه الجزيرة الايطالية مثلا . وبين التحدد الكيفى للانتماء السيادى الايطالى أى إيطاليا كدولة . هو الذى يتضح فى الفرق بين تحدد مدينة الفاتيكان كجزء من الامتداد الجغرافى المذكور وبين تحددها كدولة ذات سيادة . أو فى الفرق بين وجود تلك المدينة الدولة وبين وجود مختلف المواقع أو الأجزاء الثانوية التابعة للسيادة الايطالية ــ مثل بعض المدن أو القرى أو الجزر التى يمكن أن تنشأ وأن تزدهر أو أن تتلاشى وتختفى رغم بقاء وثبات الهوية الايطالية .

أما موضوع « الجزر » الميتة داخل الجسم الحى أو « الجزر » الحية داخل الجسم الميت . فهو يذكرنا بالخطأ الشائع فى بعض كتب الجدل المختلط عما يسمى « اجتماع » الموت والحياة ! وهم يبررون ذلك أيضا بما يسمى « اجتماع » نشاط « الهدم » catabolism ونشاط « البناء » anabolism فى النشاط الحى المتكامل الذى يسمى metabolism ! والحقيقة أن هذا التصور يشكل مغالطة فى علم الفسيولوجيا وليس فقط مغالطة فى المنطق وإهدارا لمبادىء الهوية .

ذلك أن « الهدم » المذكور فى النشاط الفسيولوجى البيوكيميائى (مثل هدم أو أكسدة كريات الدم أو هدم مصادر الطاقة العضلية فى العضلات أو هدم الخلايا التى تُستهلك فى إنتاج أنواع النشاط المتخصص) . هو نشاط للحياة نفسها وليس نشاطا للموت ، بدليل أنه يضعف أو يتوقف عندما تضعف أو تتوقف الحياة ! فهذا « الهدم » ليس إلا عمليات تحليل أو تصفية بيوكيمائية لتكوينات بيوكيميائية معينة ، من أجل تركيب أو تكوين تكوينات أخرى بطريقة التبادل أو المقايضة (الأيض) ، التى تشكل فى حد ذاتها صميم ميكانيزمات وظواهر ونشاطات الحياة المضادة للموت . فإذا أردنا أن نعتبر هنا الهدم والبناء جانبين متقابلين ، فهذا لا يجوز منطقيا إلا إذا نظرنا إليهما كجانبين جزئيين متسقين فى مركّب تكاملى هو الأيض الحى ، مما يعنى أنهما معا ينتميان إلى كيف الحياة ويتنافيان مع كيف الموت . وهذا فضلا عن أن أى تحديدات من هذا النوع ، إنما تتعلق بأحد المستويات الفرعية الأدنى — هو المستوى الفسيولوجى البيوكيميائى — ولا تتعلق بالتحديد المعروف لكيف الحياة فى المستوى الادراكى الطبى .

* * *

الفصل الخامس ــ لا ثالث بين الارتقاء والتدهور

حتمية التحدد بين الصواب والخطأ

التوضيحات السابقة ، تؤكد لنا المقصود بقولنا إنه لا وسط ولا ثالث بين الصواب والخطأ ، ومن ثم لا وسط ولا ثالث بين الارتقاء والتدهور . فما يسمى عند أرسطو « الوسط الذهبي » ، هو الوسط الصحيح أو الثالث المعتدل (بمعنى غير المنحرف) الذى يتجنب الخطأ بالزيادة والخطأ بالنقصان ، أى يتجنب الافراط والتفريط . هذا مع ملاحظة أن مثل هذا الوسط المعتدل أو الثالث المنطقى الصحيح ، يمكن أن يكون من نوعين :

١ – الوسط أو الثالث الجدلى الذى يتحدد كنفى للنفى ، أى كتركيب منطقى logical synthesis يتضمن ويوائم اتساقيا ويعيد صياغة الأجزاء والردود الصحيحة فى خطأين أو موقفين تقابليين antithetical .

٢ – الوسط أو الثالث الصحيح الذى يتحدد كمجرد صواب أو اعتدال « بين » خطأين أو انحرافين أحدهما بالافراط والآخر بالتفريط .

وفى كلا هذين النوعين ، فان الوسط أو الثالث لا يكون صحيحا منطقيا إلا إذا كان هو نفسه صوابا بين نوعين من الخطأ . وهذا يعنى ضرورة الالتزام بمبدأ الثالث المرفوع ، من حيث تنافى ومن حيث عدم ارتفاع طرفى التحديد التناقضى الثنائى .

وإذن ، فإذا قال قائل مثلا إن ٢ + ٢ = ٣ ، وقال قائل آخر إن ٢ + ٢ = ٧ ، فإنه لا يترتب على هذين الخطأين أن يكن الجواب الصحيح هو « الوسط الانتهازى » أو « الوسط الخاطىء » أى « المتوسط الحسابى » بين هذين الخطأين ، بأن نقول مثلا إن ٢ + ٢ = ٥ . ثم إنه لا يترتب على ذلك أيضا أن يكون الجواب الصحيح هو « المجموع الانتهازى » أى « المجموع الخاطىء » لهذين الخطأين ، بأن نقول مثلا إن ٢ + ٢ + ٢ = ١٠ . فتطبيق مبدأ الوسط أو الثالث المرفوع هنا ، يكون معناه أن من المستحيل منطقيا اتخاذ موقف الوسط أو الثالث المزعوم بين الأخطاء وبين الصواب الذى هو عدد ٤ . ثم معنى ذلك أيضا أنه لايجوز القول مثلا بأن الأجوبة ليست خاطئة وليست صحيحة ، أو بأن العقل عاجز عن إدراك الحقائق ، أو بأن من حق كل إنسان أن يعتبر جوابه صحيحا ، أو بأنه توجد بدائل أخرى تضاف إلى الخطأ والصواب (هى مثلا عند أتباع الموضات « المنطقية » الجديدة ، الممكن أو المحتمل كما سنرى فى القسم الثانى) .

وبديهى أن الحقائق أو الأخطاء أصعب وأعمق وأوسع كثيرا من حقائق وأخطاء الحساب والرياضيات البحتة ، كما أن الكثير من الظواهر والوقائع والمعالم قد تكون غير محددة أصلا أو غير ممكنة التحديد فى ظروف معينة . ومع ذلك ، فان العقل البشرى الذى هو فاصل الانسان عن الحيوان ــ ينطلق من نقطة بدء أساسية تعبر عنها مبادىء الهوية ، وهى أن كل ما يوجد يقبل المعرفة أى يقبل التحديد أى التحقيق المنطقى أى الاتفاق العام ــ بما فى ذلك تحديد عدم التحدد . والمهم هنا ، هو أن نلاحظ أنه مهما كانت صعوبة وعمق واتساع وتعقد وتشابك الظواهر والعمليات والأحداث والمكونات والعلاقات الوقائعية فى مختلف المجالات والمستويات ، فان معرفتها أو دراستها يجب أن تبدأ أساسا من مبدأ حتمية التحدد والتمايز بين الصواب والخطأ ، وحتمية وحدة الصواب أو الحق . وإلا لا نتفى المنطق كنظام ملازم للعقل البشرى ومشترك بين البشر ، ولانتفى العلم كتحديدات مشتركة بين العلماء ، ولانتفت المعرفة العقلانية كاستدلالات مشتركة بين المفكرين . بل ولانتفت اللغة البشرية نفسها ــ وليس فقط العلم والمعرفة ــ لأن قابلية الألفاظ والمعانى للتواصل أو للترجمة بين مختلف لغات ومجموعات البشر ، إنما تؤكد توافر أسس الاتفاق

العام المشترك بين عقول وإدراكات البشر ، وأن جانب الاتفاق العام والتحدد العام هذا أكبر من جانب الاختلاف وعدم التحدد .

هذا بغض النظر عن المجالات أو الموضوعات التى تمنع أجهزة وتكنولوجيا التحكم والتجهيل واللاعقل ، التقدم فى استكشافها وتحديدها والاتفاق حولها . ويظهر هذا الموقف مثلا فى نقص الاتفاق فى العصر الحديث فى العلوم الاجتماعية أو الانسانية التى كانت أكثر تحديدا فى الماضى ، رغم تقدم الاتفاق فى العلوم الفيزيائية . لماذا ؟ ليس أساسا نتيجة التمايز النوعى بين هذين النوعين من العلوم كما يتصور البعض ، ولكن أساسا نتيجة زيادة مخططات وميكانيزمات التحكم اللاعقلى والتجهيل والديماجوجية والتعمية والتمويه فى مجالات النوع الأول من العلوم وفى أبحاث وأشخاص الباحثين فيها . وعلى كل حال ، فالكلام عن الاتفاق العام هنا يتعلق بمجالات المعرفة وليس بمجالات الجهل ، لأن الموضوعات التى تكون غارقة فى التخلف والاختلاف هى الموضوعات التى تسدل عليها أجهزة التجهيل واللاعقل ظلام الغموض وعدم التحدد ، وستائر الغلط والتغليط المخطط والاختلاط والتخليط المخطط ، ومن ثم تمنع العقل البشرى من التقدم فى تحديدها وتعمقها . ولهذا تكاد تعتبر موضوعات خارج مجال المعرفة وخارج دائرة ضوء العقل ، ومن ثم خارج مجال ودائرة التحقيق المنطقى والاتفاق .

ورغم ذلك كله ، فقد بقى وسيبقى جانب الاتفاق والتحديد العام بين عقول البشر أكبر من جانب الاختلاف وعدم التحدد ، مهما حاولت أجهزة التجهيل واللاعقل والتخليط والديماجوجية وصناعة التنافر والتطاحن أن تفرق بين الناس وبين الأفكار وأن تمزق وتفتت الحقائق وتعاكس بين بقاياها ، ومهما حاولت أن تستأصل بذور وإمكانيات الاتفاق بل وبذور وإمكانيات التفاهم أو الحوار الموضوعى ، ومهما حاولت أن تبعثر الأفكار وتقلب اتجاهاتها أو تعيد تشكيل كل فكرة تشكيلا خاطئا أو تدس فى كل فكرة بذرة خطأ وتنافر وتطاحن ، لكى تضمن تحويل الصراع الفكرى ــ إن وجد ــ إلى معارك أشواك « قنفذية » يتبادل فيها المتحاورون (أو المتشاوكون) غرز أشواكهم « الفكرية » فى أمخاخ بعضهم بعضا ، بدلا من تبادل المعلومات والفوائد والامكانيات الفكرية لتحصيل الحقائق .

قال المفكر العقلانى التنويرى الفرنسى كوندورسيه (الذى قضى عليه فى السجن عام ١٧٩٤ ثورجية الغوغائية واللاعقل الذين يستخدمون دائما ضد المفكرين التوريين الحقيقيين أى العقلانيين) ــ قال إن كل إنسان يستخدم عقله استخداما صحيحا ، لابد أن يصل إلى أفكار محددة فى الأخلاق (يقصد ما يسمى حاليا مجال الدراسات الاجتماعية أو الانسانية) ، بنفس الضرورة التى يصل بها إلى أفكار محددة فى الرياضيات . وهذه ملاحظة هامة جدا من حيث فكرتها الجوهرية ــ رغم أى استدراكات أو تحفظات ثانوية عليها . ذلك أن التشبيه بين الاجتماعيات أو الانسانيات وبين الرياضيات ، قد يعطى إيحاء غير دقيق فى هذا الموضوع . فالتحديدات الرياضية تكون تامة الدقة ومن ثم يقينية تماما ، لأنها مجردة تجريدا صوريا بحتا ، أى تصل إلى أقصى أنواع الانحصار التعبيرى وأقصى درجات الشرطية المغلقة ، بما يضمن فراغها من أى مضمونات ، ومن ثم عدم قابلية معانيها الصورية البحتة للتغير أو التغاير أو إعادة التحديد . وهذا عكس الحال فى مختلف التحديدات الفكرية الأخرى غير الصورية ، أى فى مختلف المجالات الأخرى والمعرفة ــ وخصوصا أصعبها وأكثرها تعقيدا وتعرضا للاظلام والتغليط والتخليط وهى مجالات الدراسات الاجتماعية أو الانسانية . ومع ذلك ، فالمهم فى ملاحظة كوندورسيه أنه فى أى مجال من مجالات التفكير والمعرفة والعلم مهما كان ، يستطيع العقل البشرى أن يصل إلى تحديدات مشتركة أى متفق عليها ، تكون صحيحة من حيث مضموناتها الرئيسية أو الجوهرية ، أى صحيحة تقريبيا ، أو صحيحة بدرجة أو بأخرى من درجات الدقة ، أى بالمعنى التقريبى للدقة أيضا . ذلك أنه إذا كان الصواب والدقة اللذان يمكن الوصول إليهما فى مجال التحديدات الصورية الرياضية هما نوع كامل للأسباب المذكورة ، فليس معنى ذلك أن الصواب والدقة يمكن أو يجب أن يكونا كذلك فى كل مجالات العلم والمعرفة . فالمسألة فى هذا الموضوع ليست مسألة نقص أو تقصير فى الصواب أو فى الدقة ، وزيادة أو تساهل فى

الخطأ أو فى عدم الدقة . ولكنها مسألة مستويات نوعية مختلفة للصواب والخطأ أو للدقة وعدم الدقة ، على غرار اختلاف « نوعية » الاستواء وعدم الاستواء مثلا فى مختلف مستويات التحديد .

من ذلك مثلا أنه حتى فى المستوى البصرى العادى ، يمكن أن نميز بين عدة مستويات فرعية للاستواء وعدم الاستواء : ابتداء من الاستواء وعدم الاستواء أو الشرشرة فى حد شفرة حلاقة مثلا (رغم أن استواءها أمام العين المجردة يظهر تحت الميكروسكوب متعرجا كسلاسل الجبال) . ثم الاستواء وعدم الاستواء فى قطعة ورق مقوى مثلا أو قطعة نسيج . ثم الاستواء وعدم الاستواء فى شارع مسفلت مثلا . ثم الاستواء وعدم الاستواء فى رقعة محدودة من الأرض أو الصحراء مثلا . وهذه كلها — كما قلت — مستويات فرعية تبع مستوى نوعى واحد هو المستوى البصرى العادى ، ومن ثم يمكن أن تضاف إليها أيضا مستويات نوعية أخرى ، سواء فى التحديدات الأصغر تحت الميكروسكوب الضوئى ثم الميكروسكوب الالكترونى ، أو فى التحديدات الأكبر أى الفضائية .

نسبية الاستقطاب الفكرى

والخلاصة أنه بغض النظر عن أى تقريب أو عدم دقة نسبية ، وبغض النظر عن أى اختلافات أو أخطاء محتملة ثانوية أو غير جوهرية فى مجالات الفكر خارج التحديدات الصورية البحتة ، فان أى تحديد أو أى موقف أو اتجاه يفيد حكما فكريا ما ، يجب بالضرورة المنطقية أن يقبل الحكم بالصواب أو بالخطأ . ولا ثالث . فمحاولات التمويه أو التخليط أو مراوغة التحديد ، مثلها مثل محاولات التجميع أو التلفيق المتناقض ، إنما تنتمى منطقيا إلى طرف الخطأ . لكن بديهى أنه ليس معنى ذلك أنه يجب أن نرفض كل الأفكار أو المواقف الخاطئة باعتبارها أخطاء مطلقة ، وأن نبدأ البحث عن الصواب من نقطة الصفر . كما أنه ليس معنى ذلك أنه يمكن أن نقبل الأفكار والمواقف الصحيحة باعتبارها حقائق مطلقة لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، أو حقائق كاملة وجاهزة لا تقبل الفحص والتمحيص والتغيير وإعادة التحديد . فلا توجد فى التحديدات التى يتبناها البشر أخطاء مطلقة أو كاملة ولا حقائق مطلقة أو كاملة . هذا مع ملاحظة أن التحديدات الرياضية ليست مطلقة ، إلا بمعنى أنها محددة بأقصى درجات الشرطية والنسبية والتفريغ ، بحيث أن « ثبات » هذه الشرطية والنسبية والتفريغ هو الذى يوصف بأنه مطلق . فصواب التحديدات الرياضية ينتج عن أنها قوالب صورية مفرغة تمثل الحد الأدنى من التحديد ، ومن ثم لا تفيد إلا أشكالا وعلاقات تعبيرية بحتة ، لا تحدد أى مجال من مجالات الواقع ولكن تستخدم كرموز فى محاولات تحديد مجالات الواقع .

إن كل خطأ بشرى ، أى كل خطأ تقبله عقول بعض البشر الذين يتوفر لهم حد مناسب من سلامة الطبع والادراك ، يكون بالضرورة خطأ نسبيا أو خطأ غير كامل . ومعنى ذلك : أولا — أن مثل هذا الخطأ الذى تقبله عقول بعض البشر ، يحتوى على جزء أو أجزاء أو جزر ثانوية صحيحة ، لكنها تصبح خاطئة لدخولها فى فكرة أو نظرية خاطئة . ولولا تلك الأجزاء أو الجزر الثانوية الصحيحة ، لاستحال على عقول بعض البشر الذين يتوفر لهم حد مناسب من سلامة الطبع والادراك أن تقبل تلك الفكرة أو النظرية الخاطئة . وثانيا — أن مثل هذا الخطأ قد يكون خطأ من زاوية معينة أو من منظور معين ، أو قد يكون خطأ من حيث ارتباطه بأجزاء أخرى لا تتسق معه ، أو من حيث افتقاده إلى أجزاء أخرى لا يكتمل اتساقه إلا باستكمالها ، الخ . ومن ثم فانه قد يمكن أن يتحول إلى تحديد صحيح من منظور آخر أو فى سياق آخر أو مع ترابطات منطقية أخرى . ولولا ذلك أيضا ، لاستحال على عقول بعض البشر الذين يتوفر لهم حد مناسب من سلامة الطبع والادراك أن تقبل تلك الفكرة أو النظرية الخاطئة .

وهكذا نجد أنه إذا كان من المستحيل أن توجد حقائق مطلقة أو كاملة لأن من المستحيل منطقيا وعمليا أن يصل العقل البشرى بتحديداته النهائية أى المتناهية finies/finite إلى استيعاب واستكمال لا نهائيات تحددات الواقع ، فمن المستحيل أيضا أن توجد أخطاء بشرية مطلقة أو كاملة لأن من المستحيل منطقيا وعمليا أن تقبل العقول السليمة أى تحديدات خاطئة إلا على أساس تصور مخدوع بصوابها . فيجب ألا ننسى أن من أهم حقائق المنطق والعلم ، أن النوع من البشر الذين يمكن أن يتعاملوا مع ألفاظ أو مدركات تخلو تماما من الصواب، هم المجانين العاجزون تماما عن الادراك ، أى الذين لا يتعاملون بعقولهم ومن ثم لا يتعاملون بالتحديدات أو الأفكار التى تخطىء أو تصيب ، ولكن يتعاملون باللغو الذى يشبه اللغة ، وبمدركات الوهم والهلوسة (التلقائية أو الملقنة) لا بمدركات العقل . ويقترب بدرجة أو بأخرى من هذا الموقف ، أنواع البشر ذوو الأهواء والطباع الفاسدة والغاشمون وضحايا الاثارة ومعدومو الارادة الذين لا يتوفر لهم حدد مناسب من الفكر والارداة الواعية . ويشبه هؤلاء فى درجات العجز والخطأ ، المتخلفون فى التفكير العقلانى والعلمى وضحايا التجهيل والتقليد اللاعقلى والغيبية . وإذن ، فان مجرد قولنا إن المخ البشرى السليم هو « عضو » الحقيقة ، وإن العقل البشرى هو المحدد والمميز (بالكسر فى الكلمتين) للصواب والخطأ ، إنما يعنى أن الأذهان البشرية ذات القدرات العقلانية السليمة بدرجة مناسبة لا يمكن أن تقبل أفكاراً أو نظريات خاطئة إلا إذا كانت تحتوى على مبررات تصور الخطأ صوابا .

ونقف هنا عند موضوع المذاهب والنظريات المثيرة للاستقطاب الفكرى فى مختلف مجالات التفكير . فهاهنا أيضا ، يمكن أن نقول إن المذاهب والنظريات الخاطئة التى تقبلها بعض عقول البشر تكون خاطئة نسبيا وبدرجة غير كاملة ، بينما المذاهب والنظريات التى ترفضها بعض عقول البشر قد تكون صحيحة جزئيا أى مزيجا من الصواب والخطأ . وهذا يحدث أيضا فى العلوم المتخصصة وليس فقط فى مجال الفكر والرأى الثقافى . فقد تظهر مثلا نظريتان فى البيولوجيا عن تطور الكائنات الحية ، أو نظريتان فى الفيزياء عما يسمى الطابع الجسيمى والطابع الموجى للمكونات التحت ذرية ، بحيث يقبل بعض العلماء إحداهما ويرفضون الأخرى . وفى هذه الحالة ، يمكن طبعا أن يتخذ بعض العلماء موقفا ثالثا بين النظريتين . وقد يكتفى ذلك الموقف الثالث باستيعاب بعض الأجزاء أو الجوانب الصحيحة واستبعاد بعض الأجزاء أو الجوانب الخاطئة فى كل منهما ، كما أنه قد ينتهى إلى نظرية « جديدة » تكون أكثر فى « كمية » الصواب أو أكثر فى « كمية » الخطأ . لكن الاستقطاب الفكرى الثنائى ، أو التحزب الفكرى (الثلاثى أو الرباعى أو الأكثر تعددا) ، يستمر فى موضوع الخلاف إلى أن تنجح الدراسات والمناقشات والتصحيحات فى تصفية الأخطاء رئيسيا وفى تحديد الحقائق رئيسيا . وهنا يمكن إنهاء وإلغاء الاستقطاب أو التحزب الفكرى العلمى فى موضوع الخلاف ، بالوصول إلى حقائق وتحديدات علمية عامة لا تقبل فى جوهرها مخلافات الاستقطاب أو التحزب ، حيث يحل محله استقطاب أو تحزب آخر بين العلم واللاعلم أو العقل واللاعقل ، أى بين الصواب والخطأ . فإذا اعتبرنا هذا الموقف الجديد « ثالثا » ، فإنما يكون كذلك من حيث الترتيب الزمنى أو المجموعى ، ولكنه كيفيا يشكل موقفا ثانيا هو العلم أو العقل أو الصواب .

الثنائية الصحيحة فى تطور المجتمع

بهذا المنهج المنطقى ، يمكن تناول موضوع حركة المجتمع أو طريق المجتمع أو النظرية العامة للثورة الاجتماعية . ففكرة « الطريق الثالث » المزعوم فى مجال تطور المجتمع ، لا تختلف من حيث اللامنطقية عن فكرة « المثلث المربع » أو « المربع المثلث » ، لأن حركة تطور المجتمع أو اتجاه المجتمع لا يمكن من حيث تحديده الرئيسى إلا أن يكون : إما تغيرا ارتقائيا أى حركة ارتقاء أو ترق أو تقدم ، أى تحركا فى طريق العقل والتنوير والانسانية humanism الذى يجب من ثم أن يعتبر طريق الثورة . وإما تغيرا تدهوريا أى حركة تدهور أو تراجع أو تأخر وتخلف ، أى تحركا

فى طريق اللاعقل والتجهيل واللاإنسانية الذى يعتبر من ثم طريق اللاثورة بقيادة الثورة المضادة . ولكى نتجنب تناول تفاصيل موضوع الماركسية هنا ، يكفى أن نشير إلى أن مشكلة الاستقطاب أو التحزب بين الماركسية واللاماركسية يجب أن تحسم بالمنهج المنطقى العلمى المذكور . وهذا بدون أن ننسى أن الكثيرين ممن استهوتهم أو تستهويهم الماركسية ، إنما تعلقوا أو يتعلقون أصلا بالاستهدافات الشيوعية الصحيحة التى حاولت الماركسية احتكار التلويح بها ، أو تعلقوا أو يتعلقون أصلا بقدرات الاتحاد السوفيتى ومعسكر الدول الشيوعية باعتباره الملاذ الوحيد ضد قدرات القهر والامبريالية الغربية والتحكم البرجوازى الشامل .

وعلى كل حال ، فالمهم هنا أن قياس اتجاه التطور أو التغير المتسلسل فى المجتمع ، يجب أن يعتمد على « قيمة » عامة محددة ، أى « وحدة قياس » عامة أو « معيار » عام . فماذا تكون تلك القيمة أو وحدة القياس العامة أو المعيار العام ؟

إذا كان العقل (أو النطق logos بالمعنى الأصلى الصحيح لهذه الكلمة وهو التحديد العقلانى الذى اشتق منه اسم المنطق) ، هو جوهر إنسانية الانسان وفاصل الانسان عن الحيوان ، فان القيمة المطلوبة أو وحدة القياس أو المعيار العام المطلوب لا يمكن إلا أن يعبر عن مدى الارتقاء الكيفى والكمى لعقول البشر ، أى مدى الارتقاء الرأسى والأفقى فى قدرات العقل البشرى ، الذى هو صانع ومحدِّد وموجِّه (بالكسر فى الكلمتين) القدرات الراقية الأخرى للبشر . فالارتفاع أو الزيادة والانخفاض أو النقصان فى المحصلة العامة لمقاييس هذه القيمة ، هو الذى يحدد محصلة الارتقاء أو التدهور ، ومن ثم يحدد ما إذا كان هذا الاتجاه أو الطريق أو ذاك فى التطور الاجتماعى يعتبر ارتقائيا أو تدهوريا . ومثل هذا التحديد الذى يعتمد على متابعة المحصلات العامة ، لا يمكن طبعا إلا أن يعبر عن النتائج الرئيسية أو الجوهرية . ومن ثم يجب ألا ننسى أن تحققات اتجاه أو طريق الارتقاء ، قد تحتوى على أجزاء أو على جزر ثانوية أو غير جوهرية يمكن اعتبارها خسائر تدهورية ، بينما تحققات اتجاه أو طريق التدهور ، قد تحتوى على أجزاء أو على جزر ثانوية أو غير جوهرية يمكن اعتبارها مكاسب ارتقائية . ولنتأمل أحد الأمثلة لمجال فرعى يمكن تناوله باختصار .

فى مجال الفلسفة مثلا ، عندما بدأت منحنيات طريق التدهور فى المجتمع الفرنسى بمراحل التحطيم والافساد والتجهيل منذ الانفلاتات الفوضوية للثورة الفرنسية ثم الانفلاتات العسكرية والامبراطورية لنابليون بونابرت وخلفائه ، تحركت الفلسفة الفرنسية طبعا فى طريق التدهور والهبوط من مرتفعات ديكارت وفلسفة القرن الثامن عشر والانسيكلوبيديين العظام . لكن جانبها التدهورى المتزايد لم يستطع خلال أكثر من قرن أن يلغى جوانبها الارتقائية المتناقصة ، التى استمرت امتداداتها وتسربت إلى مختلف العلوم وليس فقط العلوم الاجتماعية والانسانية . (ولاحظ أن المراكز البريطانية والكنسية نجحت فى تدبير إعدام لافوازييه أبى علم الكيمياء الحديث الذى اهتم بتحويله إلى علم ذى اتجاه منهجى صحيح ، وفى تدبير مصرع بيير كورى أبى العلوم الاشعاعية ، وغيرهما ، وكذلك فى تدبير عمليات التحطيم والتخليط التى تعرض لها سان أن سيمون وأوجست كونت وغيرهما) . وحتى استخدام أساليب ومناهج التفتيت الفكرى أو التحذلق الأكاديمى فى الفلسفة ، لم يستطع أن يبدد رصيد الأفكار والتحديدات والمنظورات والاستدلالات الفلسفية المتعمقة ، التى حافظت لفترة طويلة على تفوق الفرنسيين فى الفلسفة ، بحيث استمرت بقايا هذا الرصيد حتى الخمسينات من هذا القرن . وفى مقابل ذلك ، نجد أن السلطة البروسية الألمانية التى كانت تدعمها ضد فرنسا مراكز الثورة المضادة الأوروبية بقيادة الأجهزة البريطانية والكنسية ، شددت ضرباتها القاصمة ضد اتجاه الارتقاء فى الفلسفة الألمانية التى استمرت تخليطاتها فى مذاهب كانط وفشته وهيجل . فلم تظهر فى ألمانيا عقلانية راقية ، ولم يتراكم وينتشر ويتغلغل فى الفكر الألمانى رصيد فلسفى كافى . لكن من ناحية أخرى ، زاد التركيز على تنشيط العلوم الطبيعية والتطبيقية وتطويرها ارتقائيا ، فاستفادت تلك العلوم من المرحلة السابقة

للازدهار النسبى المؤقت فى الفلسفة الألمانية التى استمرت فى التدهور . وهكذا تضخمت ونمت العضلات الألمانية على حساب « العقل » و « المنطق » ، بحيث تمخضت الفلسفة الألمانية عن أمثال فيلسوف اللاعقل نيتشه ، بينما تمخض المجتمع الألمانى والدولة الألمانية بعد ذلك عن النظام النازى الهتلرى كمسخ وحشى فى اللاعقل واللامنطق .

وهذا الازدواج بين ارتقاء القدرات المادية أو التكنولوجية مع تدهور القدرات المعنوية والفلسفية أو العكس بالعكس ، ينبهنا إلى ما يحدث فى مختلف المجتمعات المتقدمة والمتخلفة ، حيث تهتم أجهزة صناعة التدهور واللاعقل بمقاومة الاتجاه الاضطرارى لارتقاء العقل البشرى بوسائل متنوعة . من هذه الوسائل ، ربط ومزاوجة ما تضطر إلى السماح به من الارتقاء العمرانى والتكنولوجى ، بتدهور معنوى وأخلاق وإنسانى ، وذلك لكى تجعل محصلة هذا الازدواج الارتقائى التدهورى محصلة تدهورية ، لأن المبادىء المعنوية والقيم الأخلاقية والمثل العليا الانسانية هى المفاتيح أو المحددات الأساسية لميكانيزمات العقل والتفكير ولمنطق الصواب والحق . ونتيجة ذلك ، تظهر لنا فى المجتمعات البشرية مفارقات ممسوخة من نوع آخر ، هى مفارقات التخلف المتقدم إنسانيا ، والتقدم المتخلف إنسانيا !

التداخل المؤقت بين الارتقاء والتدهور

إذا تأملنا طريق أو اتجاه الارتقاء وطريق أو اتجاه التدهور بالنسبة لمجموع البشرية أى تطور المجتمع البشرى عموما ، نستطيع أن نلاحظ أن كلا الارتقاء والتدهور كانا ينتقلان دوريا أو بالتسلسل من بلد أو مجتمع إلى آخر . وهذا يعنى أن خط الارتقاء الصاعد مثل خط التدهور الهابط ، كان كل منهما يتكون من مجموعة منحنيات محلية ، أى من مجموعة صعودات وهبوطات صاعدة رئيسيا كمجموعة ، ومجموعة هبوطات وصعودات هابطة رئيسيا كمجموعة (وهذا بغض النظر هنا عن مجموعات المنحنيات الفرعية لمختلف المجالات الفرعية) . فإذا كان يمكن أن نقول إن الخط العام للارتقاء البشرى خلال ظلام العصور الوسطى قد ظهر منذ ما يسميه تين Taine « النصف نهضة » فى القرن الحادى عشر ، ثم بدأ صعوده الحاسم منذ القرن الخامس عشر ، فمن الممكن أن نلاحظ فى هذا الخط العام الصاعد حلقات انتقال دورى متسلسل لمنحنيات الصعود والهبوط من إيطاليا إلى فرنسا وبريطانيا إلى ألمانيا إلى روسيا ، ثم منذ القرن التاسع عشر إلى بعض المجتمعات البارزة فى عالم التخلف الآسيوى الأفريقى ، وأهمها اليابان والصين ومصر والهند . وإذا كان يمكن أن نقول إن الخط العام للتدهور البشرى وإزالة آثار النهضة والتنوير قد انتصر بشكل حاسم منذ الحرب العالمية الأولى ثم تضاعف وتكثف وتفاقم بدرجة خطيرة منذ الحرب العالمية الثانية ، فمن الممكن أن نلاحظ فى هذا الخط العام الهابط حلقات انتقال دورى متسلسل لمنحنيات الهبوط والصعود عبر مختلف الدول الأوروبية ، أو من الدول الأوروبية عموما إلى الدول المتخلفة فى آسيا وأفريقيا .

ومن هذا المنظور ، يجب أن نلاحظ أن الاستعمار الرأسمالى الأوروبى لعب فى مراحل معينة (قبل أن تتحول أوروبا إلى مصادر تدهورية لا تصدّر إلا التدهور) دورا « ارتقائيا » أو « تقدميا » فى كثير من المجتمعات المتخلفة . ويمكن أن يتضح ذلك بنظرة سريعة إلى الظروف البدائية أو شبه البدائية السابقة فى آسيا وأفريقيا ، بل وبنظرة سريعة إلى ظروف مصر والعالم العربى فى العهد العثمانى قبل الحملة الفرنسية — رغم أن مصر كانت موطن أقدم حضارات التاريخ ! لكن ما يخفى الحقيقة التاريخية لدور الارتقاء والتقدم فى هذا المجال ، ليس فقط استعراضات المعالم التى تثبت جانب الانتهازية الاضطرارية والمؤقتة لعمليات التطوير التعميرى والثقافى الأوروبى للمستعمرات وأشباه المستعمرات ، وليس فقط عمليات الربط والمزاوجة « التقدمية التأخرية » المذكورة ، ولكن أيضا اهتمام أجهزة صناعة التدهور العالمية والمحلية بخفض عمليات التطوير التعميرى الثقافى بمختلف الوسائل الأخرى ، ومحاولة تخريبها أو تدبير تلغيمها وتدبير عوامل تفريغها ثم إزالتها ، مع الاهتمام بزيادة خسائرها وتثبيت وتعميق تلك الخسائر ، وزيادة جانب التنافر والتطاحن والتحطيم التبادلى فى تلك العمليات بين المستعمرين وأهالى المستعمرات وأشباه المستعمرات .

والحقيقة أن أجهزة صناعة التدهور واللاعقل (وخصوصا الأجهزة الدينية منذ عصر الكهنوت الفرعونى) ، كانت

تتصرف دائما بهذه الطريقة نفسها فى مختلف ظروف التحرك الاضطرارى إلى الارتقاء . وكانت تسمح بارتقاء أقل لمقاومة الارتقاء الأكثر ، وتسمح بارتقاء أقصر مدى لمقاومة الارتقاء الأطول مدى ، وتركب التحركات الارتقائية لتخريبها والانحراف بها وتلغيمها وتفريغ محتواها الارتقائى واستبداله بمحتوى تدهورى . وفى هذا الاتجاه للرجوع بخط الصعود العام إلى الهبوط العام وتحويل تحركات الارتقاء إلى تحركات تدهور ، خلال المراحل المخططة والمتدرجة التى تكررت فى دورات صناعة التدهور وتصفية الارتقاء منذ الألف الثالث قبل الميلاد ، تصرفت أجهزة صناعة التدهور واللاعقل فى مراحل الاستعمار والانتشار الأوروبى منذ القرن الثامن عشر ، بحيث كانت تقدم البدائل العمرانية والثقافية التى تخدم مخططاتها المذكورة على المدى البعيد .

وهذه المخططات المتكررة تاريخيا لأسلوب تقديم جرعات تقدمية مؤقتة ولكن فى اتجاه الرجوع تدريجيا إلى طريق التدهور خلال عشرات أو مئات السنين ، هى مخططات واضحة فى تاريخ مصر الحديث . فإذا تأملنا الانجازات الارتقائية فى عهد محمد على وفى عهد سعيد ثم فى عهد الخديوى اسماعيل ، يمكن أن نلاحظ أن الاستعمار البريطانى لم يحاول نشر اللغة والثقافة الانجليزية ــ وبمختلف الوسائل الاستفزازية والتنفيرية وباستهداف ردود الفعل العكسية التجهيلية ــ إلا لمقاومة اتجاه الدول والمجتمع المصرى منذ عهد محمد على إلى اللغة والثقافة والخبرة الفرنسية . ومما يوضح تفاقم ظاهرة « الدكتور جيكل والمستر هايد » فى مراحل الاستعمار والانتشار الأوروبى فى المجتمعات المتخلفة كما حدث فى تاريخ مصر الحديث ، أنه بينما كان الخديو اسماعيل يعمل على تحويل مصر إلى « قطعة من أوروبا » ليبراليا وثقافيا ، كانت أوروبا نفسها تغرق بشكل متزايد فى عوامل التدهور واللاعقل وتفقد تدريجيا تقاليدها الليبرالية والثقافية ! ولهذا كانت أجهزة التدهور واللاعقل بقيادة المراكز البريطانية تتصرف بسرعة ، لمقاومة هجرة « البقايا » أو « البذور » الأوروبية من طوفان التدهور المتزايد فى أوروبا إلى مصر وغيرها من الجزر البشرية البعيدة ، لتضمن بذلك انقراض أنواعها عند اكتمال الطوفان ، وتمنعها من أن تصنع بهجراتها سلالات عقلانية جديدة فى تلك الجزر ، كما كان يصنع الاغريق القدامى الذين يفلتون من طوفان الكهنوت الفرعونى .

وهذا الأسلوب التمويهى المنافق فى ركوب أى موجات ارتقائية بوسائل الازدواج التخريبى التفريغى المخطط ، والذى هو أسلوب تضاعف وتكثّف ووصل إلى ذروته فى الظروف المعاصرة ، يمكن تسميته باسم « الحركة المضادية » counterism (أو حركة التعكيس والتفريغ) . فهذه الحركة الشاملة المخططة والمنفذة علميا وتكنولوجيا وبوسائل الطب المضاد والتحكم اللاعقلى فى كل المجالات المادية والمعنوية للحياة البشرية ، استطاعت أن تقلب الثقافة إلى ثقافة مضادة (أى ثقافة مفرغة أو مقلوبة الاتجاه) ، وأن تقلب الديمقراطية إلى ديمقراطية لا عقلية مضادة ، وأن تقلب الأخلاق إلى أخلاق لا عقلية مضادة ، وأن تقلب القوانين والعدالة إلى متاهات لا عقلية مضادة ، وأن تقلب عموما أىّ إصلاح إلى إصلاح مضاد أى إفساد . وعلى غرار تعكيس الطب إلى طب مضاد ، يمكن نقول إن الحركة المضادية الشاملة تعمل بطريقة : « بيع الداء باسم الدواء ، من أجل استكمال التحطيم الجذرى للضحايا » .

التاريخ صراع بين العقل واللاعقل

لا يتسع المجال لنتناول فى هذا الموضوع أمثلة تاريخية قديمة كانت أكثر انكشافا وانفضاحا[1] . لكن يمكن الاكتفاء هنا بالاشارة إلى مدى المضادية والتعكيس فى استخدام الأهرامات وأبى الهول والمسلات (التى تسمى باليونانية أوبلسِكوس / « أسياخ الشوى » أى مقامع الحديد !) للتعبير عن معانى الحضارة والعمران والتقدم ، مع أنها صنعت أصلا بدماء وعلى أشلاء مئات الآلاف من الضحايا ، للتعبير عن عمليات هدم الحضارة والعمران والتقدم ، وللتعبير

(١) بسبب ارتباط فلسفة التناقض باللاعقل والطريق الثالث المزعوم للتطور البشرى ، كنت قد أضفت هنا بعض الصفحات التاريخية عن التطور القديم للطريق الكهنوتى الذى صنع مختلف الاتجاهات المتوارثة حتى اليوم ضد العقلانية . ثم حذفت هذه الصفحات ، لأنها كانت محاولة ابتدائية فجة لتحديد منظوراتى فى تفسير التاريخ ، التى حددت جوهرها فى الباب الثالث من كتاب آخر جعلت عنوانه « الايديولوجية الجديدة » .

عن عذاب الهون وتنكيس الانسان والأخلاق والعقل فى مصر القديمة ثم فى مهاجر التنوير القديمة فى بقية العالم . فهذه هى لعنة الهدم والتدهور واللاعقل ، التى يعبر عنها اسم « لعنة الفراعنة » ، والتى كانت تطارد هجرات شعلة بروميثيوس العقلانية منذ ما قبل الفرعون مينا ، ثم توارثتها عن العصور الوسطى الأجهزة البريطانية للقهر الشامل وأعطتها هذا الاسم الصريح فى عصر اللاعقل الحديث .

وإذا رجعنا إلى موضوع اعتبار العقل والتنوير جوهر الارتقاء بينما اللاعقل والتجهيل جوهر التدهور ، نجد أن القوى التى تصنع والتى كانت تصنع الارتقاء الاجتماعى الانسانى ، لا يمكن إلا أن تكون هى القوى الأرقى فكريا . وفى العصور القديمة ، تبلورت تلك القوى فيمن كانوا يسمون باسم الحكماء (وهذا هو المعنى الأصلى القديم لكلمة الأنبياء ولكلمة الصوفيةولكلمة السفسطائية sophisits قبل تعكيس معانيها !) ، وكذلك باسم العلماء والعارفين (بمعنى ذوى العلم العقلانى والمعرفة أى المفكرين والمثقفين وليس بمعنى علماء الدين أو العرّافين والأولياء !) ، وباسم الهداة (بمعنى مرشدى العقل لا مرشدى اللاعقل !) ، وباسم الفلاسفة (وهى الكلمة التى حلت لكن فى اتجاه خاص محل مختلف من الكلمات السابقة بعد تحوير وتعكيس معانيها) ، وغيرهم من قادة وأنصار « الكلمة » أو اللوغوس ، أى منطق التحديد العقلانى .

وهذه النظرة إلى التاريخ يمكن اعتبارها نوعا من تفسير التاريخ من منظور الجانب « الفكرى » rational أو « الذهنى » mental ، أو « التبصيرى » و « التنويرى » . أى تفسير تطور المجتمع والفرد من زاوية الصراع بين قوى العقل والتبصير والتنوير والتحرر الذهنى وما يرتبط بها من الأخلاق والعدالة والخير الانسانى ، وبين قوى اللاعقل والتعمية والتجهيل والقهر الذهنى وما يرتبط بها من اللاأخلاق والظلم والشر أو الاجرام واللاإنسانية . وفى مقابل التفسير الاقتصادى الماركسى للتاريخ ، فان هذا التفسير يعنى تحديد حركة التطور الاجتماعى من زاوية « رأس الانسان » وليس من زاوية « رأس المال » .

لكن هذا التفسير لا يعنى طبعا إهمال الجانب الاقتصادى ، بل إنه يحتوى ويتكامل مع الجانب الاقتصادى للوجود الاجتماعى ، من حيث يعتبره « عنصرا أساسيا محدَّدا » (بفتح الدال) وليس « عنصرا رئيسيا محدِّدا » (بكسر الدال) . ويتضح الفرق الهام جدا بين معنى « الأساسى المحدَّد » basic or fundamental, determined و« الرئيسى المحدِّد » principal, determinative or determining ، إذا تأملنا فى المثال الأرسطى المعروف ، الفرق بين دور حجر التمثال باعتباره « المادة » أو « العلة المادية » أى الأساس المحدَّد (بفتح الدال) ، ودور « صورة » التمثال فى ذهن وفى يد صانع التماثيل ، من حيث أن فكرة التمثال والقدرات الذاتية لصانع التماثيل هى التى « تحدِّد » مادة التمثال وليس العكس .

والخلاصة أن الجانب الفكرى والمعنوى هو الجانب الرئيسى أو الجوهرى أى المحدِّد (بكسر الدال) الذى تتحدد به وتتطور به حركة الأساس المادى (الاقتصادى والجغرافى) للمجتمع ، رغم أن هذا الجانب الفكرى والمعنوى لا ينشأ ولا يتكون أصلا إلا بالارتكاز على الحد المناسب من الأساس المادى ، ولا يستطيع الممارسة والاستمرار إلا فى الاطار الذى تسمح به حتميات الأساس المادى للمجتمع . وهذا على غرار ما يحدث مثلا فى مخ الفرد البشرى ، حيث لا يمكن أن تنشأ وتتكون الأفكار أصلا إلا بواسطة وعلى أساس الميكانيزمات المادية الفسيولوجية للجسم والمخ . ومع ذلك ، فهذا مستوى نوعى أدنى يختلف عن المستوى النوعى الأعلى الخاص بالفكر والعقل . فالأفكار ومدركات العقل لا تتحدد وتتسلسل إلا بناء على قوانينها الفكرية والمنطقية ، التى تؤثر ارتجاعيا فى تلك الميكانيزمات الفسيولوجية القاعدية ، والتى تتولى نوعيا تحديد اتجاه الانسان وتعبيراته وسلوكه . ولهذا يعتبر الفرد حيوانا غريزيا إذا تحدد اتجاهه وتعبيراته وسلوكه أوتوماتيكيا أو لا إراديا بالميكانيزمات الفسيولوجية لجسمه ومخه ، وليس بتحديدات العقل والمنطق . وقد كانت أوروبا موجودة كما هى جغرافيا وبامكانيات ثرواتها المادية منذ أقدم العصور . وكذلك كانت القارة

الأمريكية فى عصر الهنود الحمر . لكن لم تتطور تلك الامكانيات المادية فى العصر الحديث ، إلا بواسطة العقل البشرى . ثم لم تبدأ الانحدار فى طريق التدهور والتأزم رغم تزايدها المادى ، إلا عندما تزايد الانحدار التدهورى اللاعقلى للقدرات الفكرية والمعنوية للبشر هناك ، تماما كما حدث فى دورات تدهور الحضارة المصرية القديمة ثم غيرها من الحضارات التالية . فطريق الارتقاء البشرى ، هو طريق ارتقاء العقل أى المنطق والفكر الحر .

ومعنى ذلك ، أن النشاطات القيادية الارتقائية أمميا ومحليا ، وكذلك القوى القيادية والمحلية التى تستهدف الارتقاء البشرى ، لا يمكن أن تتحدد بالشعارات واللافتات والكلمات المفرغة . لكنها يجب ان تتحدد بذلك المعيار أو وحدة القياس أو القيمة الموضوعية العامة المذكورة ، ألا وهى مدى ما تحققه فى صناعة الارتقاء الرأسى والأفقى للعقل البشرى ، أى مدى ما تحققه من ارتفاع واتساع القدرات العقلانية للبشر .

القســم الثانى
المبادىء الفلسفية الأخرى

أولا ـــ المادة والمادية[1]

****

بعد أن ناقشنا فى القسم الأول من الكتاب مبادىء المنطق العقلانى ، أى مبادىء الهوية والتحديد التناقضى ، وأوضحنا مدى التخليط واللامنطق فى الجدل الهيجلى الماركسى ، ننتقل فى هذا القسم إلى مبادىء المادية .

ويجب أن نلاحظ أولا أن المعنى الفلسفى لكلمة « مادة » ولكلمة « مادية » ، يحتاج إلى إعادة تحديد . وسبب ذلك ما يلى :

١ – أن كلمة « مادة » وكلمة « مادية » تعرضتا منذ العصور القديمة للتشويه والتخليط إلى درجة يستحيل تجاهلها ، خصوصا أنها ارتبطت بما ظهر من قصور حقيقى فى معانى الكلمتين .

٢ – أن الماديين الماركسيين انساقوا بتأثير هيجل إلى اعتبار « المادية » نقيضا لما يسمى « المثالية » أى « الفكرية » idealism ، بدلا من اعتبارها (مثل كلمة « الواقعية » بالمعنى الصحيح) نقيضا لـ « الروحانية » spiritualism . وكلمة « المثالية » كان يمكن اعتبارها من حيث الأصل الاشتقاق فى اللغات الأوروبية (وهو كلمة « الفكرة ») ، تسمية صحيحة لاتجاه مقبول فلسفيا فى مجال الابستمولوجيا (مبحث المعرفة) وليس فقط فى مجال الأخلاق ، لو لم تؤخذ بالمعنى الذى ألصقوه بها منذ القرن الثامن عشر ضد مبدأ ديكارت « أنا أفكر فأنا موجود » . فقد أعطوها معنى أنطولوجيا (أى يتعلق بمبحث الوجود) ، حيث جعلوا معناها أسبقية وجود الفكر على وجود المادة ! ثم استخدموا ماركس فى ترسيخ وتكريس هذا المعنى لكلمة « مثالية » التى حلت محل كلمة « روحانية » ، وذلك بالاعتماد على تخليطات هيجل ، وبحجة الرد على مشكلة وهمية عن الأسبقية المزعومة فى « الوجود » بين الفكر والمادة ، بدلا من الرد على التصورات المعروفة عن وجود أو أسبقية « الروح » . وعلى كل حال ، فهذه الثنائية التناقضية بين « المادية » و « المثالية » تسبب المزيد من الخلط والتشويه لكلا الاتجاهين . (وأنا أتذكر شخصيا كيف اضطرونى عام ١٩٥٧ إلى أن أستخدم هذه الثنائية الخاطئة كعنوان كبير لترجمة الجزء الثانى من كتاب « المبادىء الأساسية للفلسفة » الذى يحمل اسم جورج بولتزير[2] . وكانت الرقابة قد أوقفت توزيع الجزء الأول بعد صدوره ، فاضطررت إلى الاستجابة لطلب الناشر بوضع اسم « المادية والمثالية » على ترجمة الجزء الثانى . لكن اتضح أنه كان المقصود ترويج وترسيخ هذه الثنائية التناقضية الخاطئة فى اللغة العربية أيضا) .

٣ – أن المادية الماركسية بدأت من المشكلة الوهمية المذكورة عن « الفكرة » و « المادة » من حيث الوجود (أو بالأحرى من حيث تاريخ أنواع الوجود !) ، ثم انزلقت منها إلى القول بأسبقية « المادة » على « الفكر » من حيث المعرفة أو التحديد أيضا . فقد جعلت « المادة » هى محدِّدة (بكسر الدال) « الفكر » ، وجعلت « الفكر » عبارة

(٢) كتبت مسودة هذا الموضوع فى مستشفى العباسية فى مايو ١٩٧٧ . وأرسلت منسوخاته إلى مختلف الجهات بعد ذلك .

(١) استخدام العناوين فى ترويج الأخطاء ، يتضح أيضا فى تأمل العنوان الأصلى لذلك الكتاب . ذلك أن كلمة « أساسية » fondamentaux تستخدم هنا بمعنى « رئيسية » principaux ! والخلط بين هذين المعنيين ، يشكل فى الحقيقة محور أخطاء الماركسية : حيث أنها تبدأ من اعتبار الاقتصاد العنصر « الأساسى » أى القاعدى أو الارتكازى للمجتمع ، ثم تقفز إلى اعتباره العنصر « الرئيسى » أى المحدِّد (بكسر الدال) .

عن صورة أو انعكاس طبق الأصل فى مرآة المخ لـ « المادة » أو « الشيء فى ذاته » ! (ولا نعرف كيف يمكن أن تؤدى خلايا وكهيربات المخ دور المرآة) . وبذلك ، تحولت المادية الماركسية فى الأنطولوجيا إلى مذهب تشييىء ، وتحولت فى الابستمولوجيا إلى مذهب حسي يخفض دور العقل فى الادراك والمعرفة بحجة « التطابق المرآوى » المزعوم بين الصورة الذهنية والأصل المادى .

٤ — حاولت المادية الماركسية أن تميز ما يسمى « المعنى الفلسفى للمادة » عن معنى « المادة » فى العلوم الفيزيائية ، فجعلت معنى « المادة » مرادفا لمعنى « الوجود » . أى بمعنى كل ما هو واقع أو موجود ، بدون إضافات غريبة وبغض النظر عن تنوعاته الفيزيائية . وكان المقصود بذلك ، تمييزها عن المعنى الفيزيائى لكلمة « مادة » ، أى « مادة » العناصر الكيميائية فى مقابل « الطاقة » و « المكونات التحت ذريه » و « المجال » ، وما إلى ذلك من تنوعات الوجود الذى يعتبر فى العلوم الفيزيائية « غير مادى » .

لكن هذا الموقف الماركسى يثير من المشاكل أكثر مما يحل . فإذا استخدمنا معنى « المادة » كمرادف لمعنى « الوجود » ، نجد فى هذه الحالة أنه يجب مثلا اعتبار وجود « الفكر » وجودا ماديا لأن اعتباره « لا ماديا » سيعنى أنه « لا موجود » ! لكن اعتبار الفكر ماديا ، يعنى إلغاء التمايز النوعى بين المادة والفكر ، الذى تحاول المادية الماركسية أن تتمايز به عما يسمى « المادية السوقية » vulgaire التى ترى أن الفكر ليس سوى إفراز مادى فسيولوجى مثل إفرازات بقية أعضاء الجسم الحى . وهذا المأزق يتضح أكثر إذا طبقناه على مشكلة « الفراغ » الفيزيائى ، الذى هو فى الحقيقة نوع من الوجود غير المادى بأى معنى من معانى المادية . ذلك أن اعتبار « الفراغ » الفيزيائى « لا ماديا » ، يعنى من ثم فى نظر المادية الماركسية اعتباره « لا-موجودا » — رغم وجوده الموضوعى فى الواقع الخارجى كملاء تحت مادى . فإذا لاحظنا أن « الفكر » هو أيضا نوع من النشاط التحت مادى ولكن المتصل والموحد تركيبياتيا والمحكوم ذاتيا والذى تتوافر له خصائص متمايزة نوعيا ، نستطيع أن ندرك من ذلك أن محور أخطاء المادية الماركسية فى هذا الموضوع — والذى تشبه فيه ما أسماه ماركس وإنجلز باسم « المادية السوقية » — هو أنها عندما جعلت « المادة » مرادفة للوجود الحقيقى ، حددت بذلك الوجود المادى ومن ثم الوجود الحقيقى بأنه الذى يقبل الاحساس والقياس أو الرصد المباشر .

وبهذا الخطأ الفلسفى ، كرست المادية الماركسية رفض وإنكار فكرة الملاء الشامل plenum ، ومن ثم كرست الأخطاء الفلسفية التى تورطت فيها علوم الفيزياء منذ جاليليو حين أنكر الفيزيائيون فكرة الملاء الشامل وسخروا من الفلاسفة الذين يرفضون فكرة الفراغ . فقد جعل الفيزيائيون الفراغ « لا وجودا موجودا » (الأمر الذى ارتبط أيضا بتصورهم الحجمى الخاطىء عن المكان !) ، بينما جعلوا الوجود الحقيقى هو الوجود الشيىء بالمعنى الماكرو أو بالمعنى الميكرو (إلى درجة أنهم رسموا صورا افتراضية للمكونات التحت ذرية تظهر فيها فى شكل « كريات » ولكن صغرى !!) . ومعنى ذلك أن هذه التشييئية reificationism الخاطئة التى وقعت فيها المادية التلقائية لعلماء الفيزياء وكذلك المادية الماركسية ، لم تقتصر فقط على هدم فكرة الملاء الشامل التى لا يمكن بدونها إقامة علوم فيزيائية قادرة على الارتقاء المفتوح ، بل إنها امتدت أيضا إلى تصور الموجودات الصغرى فى صورة استاتيكية — أى كـ « أشياء » صغرى متحركة وليس كـ « حركات » متحركة . وهذا الخطأ الخطير فى تصورات العلوم الفيزيائية ، هو الذى تعبر عنه المادية الماركسية فى مبدئها القائل إن « الحركة هى حال وجود المادة » ، بمعنى أنه يجب أن يوجد « متحرك مادى » (شيء) لكى توجد « حركة » ، وأنه لا يوجد متحرك يكون هو نفسه حركة متحركة . ولا يتسع المجال هنا لتناول هذه الموضوعات التى كتبت عنها مئات الصفحات التفصيلية . ولكنى سأحاول تلخيص عناصر هذا التصور فى بعض المبادىء التى سأذكرها بعد ذلك .

والخلاصة أن المعنى الفلسفي المذكور لـ « المادة » باعتبارها كل ما يقبل القياس والاحساس (بالحواس المباشرة أو بالوسائل التقنية) ، يمكن أن يكون معنى مفيدا وصحيحا ، ولكن كمجرد توسيع للمعنى الفيزيائى للمادة ، أى بدون أن نجعل « المادة » بهذا المعنى مرادفة للوجود . فالوجود هو الملاء الشامل الذى ليس كله وجودا ماديا ، والذى يشمل أنواعا من الفراغ النسبى لا يمكن فى أى مستوى من المستويات أن يكون خلاء حقيقيا أو فراغا مطلقا ، لأن الخلاء التام يعنى اللاوجود أو العدم المطلق . واللاوجود أو العدم المطلق هو اسم صورى بحت ، يستحيل منطقيا بتحصيل الحاصل المباشر أن يكون له مسمى مضمونى أو واقعى .

وبهذه النظرة ، يمكن أن نحدد « الوجود » بأنه « كل ما يمكن أن يوضع فى الحاضر أو فى المستقبل تحت محاولات التحديد العلمى الموجب أو السالب ، وسواء كان تحديدا مباشرا أو غير مباشر » . ومعنى ذلك أن « الوجود » بالمعنى الصحيح ، يشمل الوجود المادى مع كل أنواع الوجود التحت مادى التى يمكن أن تتفاعل مع ذلك الوجود المادى تفاعلا يقبل أن يوضع تحت محاولات التحديد العلمى المذكورة . ولهذا يمكن تقسيم أنواع الوجود إلى ثلاثة أنواع أو مستويات كبرى (تشمل بدورها مختلف المستويات النوعية المعروفة للوجود) . وهذه المستويات الثلاثة الكبرى هى : الوجود المادى . والوجود التحت مادى ، أى الفراغ المادى أو العدم النسبى (ويمكن تسميته بالوجود السالب ــ مع ملاحظة أنه يتحول إلى وجود موجب أى وجود مادى بقدر ما يصبح قابلا للقياس العلمى) . والوجود المعنوى ، وهو تركيب خاص بين أنواع معينة من الوجود المادى والوجود التحت مادى . وبذلك فان القول باقتصار الوجود على المادة فقط ــ حتى بالمعنى الماركسى الموسع للكلمة ــ إنما يعنى إنكار وجود نوعين أو مستويين من المستويات الثلاثة الكبرى للوجود .

ومن ناحية أخرى ، فيجب ألا ننسى أن بعض الموجودات التى تنتمى حاليا إلى الوجود المادى (بالمعنى الفلسفى) ــ مثل الموجودات التحت ذريه ــ كانت تنتمى فى الماضى إلى الوجود التحت مادى ، أى أنها لم تكن تقبل الرصد الحسى التقنى المباشر أو غير المباشر . ومعنى ذلك أنه لو جعلنا القابلية للاحساس والقياس شرطا للوجود ، لوجب أن نقول إن الظواهر التحت ذرية كانت غير موجودة قبل اكتشاف وسائل رصدها ثم أصبحت موجودة عند اكتشاف وسائل رصدها ! ذلك أن المستوى التحت ذرى لم يكن قبل ذلك قابلا للرصد ولكن مجهولاً من الراصدين ، أى لم يكن مثل القارة المجهولة التى لا تحتاج إلا إلى من يرصدها ويكتشفها . لكن اكتشاف وجوده كان يحتاج أصلا إلى إنجازات علمية وتكنولوجية جديدة تغير معنى الوجود القابل للاحساس والقياس . والمقصود بالقياس هنا ، « الرصد » وليس القياس بالتجريب الاستدلالى عموما . أى ليس المقصود بالقياس ، إجراء التحقيق المادى للحكم على نتائج استدلالية معينة ، لأن التحقيق المادى هو شرط منطقى عام لتأكيد أو ترجيح أى حكم بخصوص الواقع[1] .

وعلى كل حال ، فالمعنى الوحيد القديم والصحيح لكلمة مادة ولكلمة مذهب مادى أو مادية materialism ، هو معنى إنكار الروح وإنكار الروحانية . ولهذا فالمادية العقلانية الجديدة أيضا ، تعنى أن الوجود المادى ــ الذى هو الوجود الرئيسى المحدِّد (بكسر الدال) لأنواع الوجود الأخرى ــ ينفى أى تصورات لا عقلية أو روحانية عن الوجود . ومن ناحية أخرى ، يمكن استخدام كلمة « مادية » للتعبير تجوزا عن المستويات الثلاثة الكبرى للوجود ، ليس فقط باعتبار المستوى المادى هو أكبرها ، لكن أيضا باعتبار أنه لا يمكن تحديد المستوى التحت مادى والمستوى المعنوى إلا من خلال وسائل تحديد مادية . ولما كانت هذه المستويات الثلاثة تترابط عليًا ، ويمكن أن تتبادل الوجود

(١) يمكن توضيح الفرق بين الرصد التجريبى والتحقيق التجريبى غير الرصدى أى التجريب الاستدلالى عموما ، إذا تأملنا مثلا التجارب التى أجراها الفيزيائيون لاثبات أن ظاهرة « الانحلال الاشعاعى » لا ترتبط بتأثيرات خارجية ولا بما يسمى « الحياة » السابقة لكل ذرة . فالمقصود بالتحقيق التجريبى هنا ، رصد النتائج وليس رصد ظواهر مباشرة .

لأنها من « نسيج » واحد ، لهذا تعتبر الفلسفة المادية العقلانية نوعا من « الواحدية الموضوعية» ، أو « الواحدية المنطقية » .

لقد اتضح قصور المادية الماركسية والمعاصرة بشكل خاص فى عجزها عن تحديد المستوى التحت مادى للوجود . ومن هنا ، فإن تصحيحها يعنى بشكل خاص تصحيح الأساس الفلسفي للعلوم الفيزيائية (الذرية والتحت ذرية) ، أو للعلوم الفيزيائية عموما . وبخصوص الأساس الفلسفي المقترح للعلوم الفيزيائية ، أكتفى هنا بكلمة مختصرة قبل أن أتناول مبادئه فى بقية الكتاب .

فعلوم الفيزياء الذرية والتحت ذرية ــ باعتبارها علوم المستوى الأساسى لمختلف العلوم الفيزيائية ــ يجب ألا تنظر إلى إنجازاتها الكثيرة بطريقة كاهن الكنيسة الذى كان يستعرض لفرنسيس بيكون نذور البحارة الكثيرين الذين نجوا من الغرق ببركات قديس تلك الكنيسة ، بدون أن يتنبه إلى أن أضعافهم نذروا النذور لنفس القديس ولم يفلتوا من الغرق . فإذا كان المطلوب أن تتضاعف إنجازات علوم الفيزياء ، فيجب أن يتوفر لأصولها ومبادئها تجديد نظرى جذرى يشبه تجديد علم الفلك بالانتقال من نظرية بطليموس إلى نظرية كوبرنيكس . ويكون ذلك بالتحرر من الأساس الفلسفي الخاطىء للفيزياء الحديثه والمعاصرة (سواء كان واعيا أو غير واع) ، والارتكاز على أساس فلسفى منطقى جديد . وبهذا المنظور ، تناولت فى البند التالى أهم مبادىء الأساس الفلسفي المقترح للعلوم .

وبديهى أن مبادىء الأساس الفلسفي للعلوم وخصوصا الفيزيائية ، هى جزء من المبادىء الفلسفية العامة للوجود ، كما أن أكثرها يتعلق بالمجالات الفيزيائية والمجالات غير الفيزيائية معا . وقد أوضحت ذلك فى التقديم العام للكتاب . ولهذا ، يمكن أن نسترجع هنا عناوين أهم المبادىء الفلسفية العامة والفيزيائية التى تناولها الكتاب ، فى قائمة واحدة كما يلى :

١ – مبدأ انقسام الوجود إلى ثلاثة مستويات كبرى ، هى الوجود المادى والوجود التحت مادى والوجود المعنوى ، وانقسام الطبيعة والمجتمع والفرد إلى مستويات نوعية متعددة ٢ – مبدأ اتصال الوجود مع انفصال التحديد ٣ – مبدأ الحركة وتغير الوجود مع ثبات التحديد ٤ – مبدأ التراكم المتصل للعلل والحدوث المنفصل للمعلولات ٥ – مبدأ قابلية الوجود للمعرفة التى هى ذات طبيعة بشرية ٦ – مبدأ اللاتماثل الشامل ٧ – مبدأ الحتمية الشاملة ٨ – مبدأ أدنى تغير ممكن ٩ – مبدأ الملاء الشامل ١٠ – مبدأ الغائية فى بعض التكوينات غير العاقلة ١١ – مبدأ الأساس الحركى للوجود الفيزيائى ١٢ – مبدأ الصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى للوجود الفيزيائى ١٣ – مبدأ علاقاتية ــ بدلا من نسبية ــ المكان والزمان ١٤ – مبدأ الالتزام الشامل بمنطق الهويات .

ثانيا ــ مبادىء الأساس الفلسفى للعلوم[1]

****

قلت إن علوم الفيزياء التحت ذرية يجب ألا تنظر إلى إنجازاتها بطريقة كاهن كنيسة البحارة الذى حكى عنه فرنسيس بيكون ، لكن يجب أن تضاعف إنجازاتها بالتجديد الجذرى لأصولها ومبادئها الأولى وتصوراتها للوجود والمنطق ، من خلال التحرر من أساسها الفلسفى الخاطىء وتصوراتها الشيئية والوضعية البرجماتية ، تحررا يشبه الانتقال من نظرية بطليموس إلى نظرية كوبر نيكوس فى التصورات الفلكية . فإذا كانت الانجازات المختلفة فى مجال البحث فى تغيرات العناصر الكيميائية قد أدت فى الماضى إلى تعديل قانون عدم فناء وعدم استحداث المادة (بهذا المعنى الكيميائى) ، واستبداله بقانون عدم فناء وعدم استحداث الطاقة أو عدم فناء وعدم استحداث الكتلة ، فان الانجازات اللاحقة فى مجال البحث فى تغيرات الطاقة والكتلة فى المستوى الميكرو (أى التحت ذرى) قد أثبت ضرورة تعديل هذين القانونين أيضا . فالبقاء ، أى عدم الفناء وعدم الاستحداث ، إنما ينطبق على مجموع الوجود الذى هو ملاء مادى وتحت مادى . وهذه تحديدات فلسفية علمية ، تفرضها الاكتشافات التحت ذريه الجديدة التى تغير صورة الوجود والحركة ، والتى لا يستطيع الفيزيائيون تحديد متضمناتها الفلسفية الصحيحة . ولهذا ينطبق عليهم المثل القائل: « ينظرون ولا يبصرون » ! فهم ينظرون إلى اكتشافاتهم الفيزيائية بدون أن يدركوا مترتباتها الفلسفية ، بل بالعكس يخلطون ويهدرون المنطق فى استنتاجاتهم الفلسفية ! ذلك أن تحديد المبادىء الجديدة للوجود والحركة ومناهج البحث ، يحتاج إلى أن يكتسب علماء الفيزياء درجة كبيرة من التعمق فى المنطق والفلسفة ، أو أن يكتسب رجال المنطق والفلسفة درجة كافية من الاطلاع على اكتشافات ومشاكل العلوم وخصوصا التحت ذريه .

ولا يتسع المجال لمناقشة الاكتشافات والمشاكل الرئيسية للفيزياء التحت ذرية ومتضمناتها أو مترتباتها الأصولية التى لا تخفى عن عين المتخصص فى المنطق والفلسفة . لكن يكفى أن نستعرض هنا بعض العناوين

من ذلك مثلا ، ما يسمى ظاهرة التحول التبادلى interconveroion للجسيمات التحت ذرية ، وكذلك التحول التبادلى بين الجسيمات والمجال (أى تولد جسيمات جديدة من المجال وتلاشى جسيمات سابقة فى المجال) ، واكتشاف أينشتين فى النسبية العامة أن « المادة » تؤثر فى طبيعة ما يسميه « المكان المحيط بها » (والذى يعنى به « المجال ») ، وظاهرة زيادة أو نقص كتلة البروتونات مثلا مع تغير سرعتها ، وما يسمى ظاهرة « خلل الكتلة » mass defect فى بعض العمليات التحت ذرية ، ومشكلة اجتماع الطابع الجسيمى والطابع الموجى للضوء والمكونات التحت ذرية عموما ، الخ . فهذه الظواهر والمشاكل لا تعبر عن انعدام الحتمية المادية كما يتوهمون ، وإنما تؤكد أننا بازاء تكوينات حركية فى بحر من الملاء التحت مادى تتولد منه وتتلاشى فيه وتتغاير فيما بينها ، ولسنا بازاء فراغ (يسمى مكانا أو يسمى مجالا !) تتحرك فيه مكونات « شيئية » ذات كتلة ثابتة . وهذا ما تثبته أيضا مشكلة ما يسمى « عشوائية » حركة المكون التحت ذرى « المفرد » ، فى مقابل « انتظام » حركة المكونات التحت ذرية المجمّعة أى حركة الأعداد الكبيرة ، وما يسمى « فوضوية » أو « حرية » حركة الالكترون المفرد مثلا ، والعمليات « اللاقانونية » lawless لانقذاف أو انبلاع بعض المكونات المفردة ، والتسرب غير العادى للالكترون فيما يسمى « عملية النفق » tunnel-effect (!) ، وكذلك حركة الاكترون فيما يسمى « القفز من الحاجز » (!) ، الخ !

---

(1) بدأت كتابة هذا الموضوع فى مستشفى العباسية عام ١٩٧٧ ، ثم استكملته وأعدت صياغته فى مارس ١٩٧٩ . وأرسلت منسوخاته إلى عدة جهات منذ أبريل ١٩٧٩ ، منها الأستاذ صلاح جلال نقيب الصحفين إذ ذاك ، باعتباره من رجال الصحافة العلمية . لكن كالمعتاد بدون جدوى .

ثم إذا نظرنا إلى ما يسمى « الضد مادة » وكيف يتلاشى أى مكون تحت ذرى إذا تعرض للمكون المضاد له (مثل الالكترون والبوزيترون) ، وإلى ما يسمى « موجات الاحتمال » التى تعبر عن إطار عدم التحدد فى حركة المكونات التحت ذرية ، وإلى ثبات العلاقة بين عدم تحدد « الوضع » position وعدم تحدد « السرعة » (علاقة عدم التحدد عن هايزنبرج) أو أيضا عدم تحدد « الطاقة » ، ومشكلة تأثر الظواهر التحت ذرية بالمؤثرات التى يستعملها أى جهاز للرصد أو القياس ، ومشكلة ما يسمى « عدم التموقع » non localisation ، الخ ، نجد أنها لا تعبر عن استحالة التحديد الموضوعى كما يتوهمون ، وإنما تعبر عن تحديدات موضوعية عما يسمونه انعدام التحديدات ، بينما هذه التحديدات المعدومة هى فى الحقيقة أهداف سرابية مخالفة للتحققات الموضوعية ، لأن الظواهر المذكورة هى تحددات ديناميكية لحركات أو تغيرات أو أحداث أو أفعال فى بحر الملاء الذى تتعرض ظواهره لتأثيرات تحت مادية شاملة ومستمرة ، والذى تتغير ظواهره بشدة نتيجة أى تأثيرات تحت ذرية من جهاز الرصد أو القياس ، والذى يتلاشى فيه الفعل المضاد المساوى له ، أى يلغى أحدهما الآخر . وبهذا المنظور ، نرى أنه لا يوجد فعلا ارتباط موضوعى بين وضع وسرعة أو طاقة الالكترون مثلا ، لأن المكون التحت ذرى ليس إلا حركة فى بحر ، لا تبقى كما هى إلا فترة محدودة ، تتلاشى بعدها أو تندمج فى أى حركة أخرى تتعرض لها ، ومن ثم لا توجد لها موضوعيا سرعة أو طاقة إذا تأثر وضعها بوسائل الرصد والتحديد ، كما لايوجد لها موضوعيا وضع إذا تأثرت سرعتها أو طاقتها بوسائل الرصد والتحديد .

وبهذا المنظور أيضا ، نجد أن حكاية المكان الزمانى هى مجرد أسلوب تكنولوجى فى الرصد والقياس ، يعبر عن عدم وجود ثوابت فى المستوى التحت ذرى يتحدد بها المكان كعلاقة ، كما أن حكاية الانحناء المزعوم للمكان هى مجرد تعبير عن أن مقاومة الملاء التحت مادى تحدد اتجاهات الحركة المتفاعلة معه ، بينما حكاية تمدد أو انكماش المكان وتسارع أو تباطؤ الزمان هى تعبير عن تغيرات الكيان الديناميكى للمتحرك الذى يتحرك بسرعات تتفاعل مع الضغوط الملائية الميكرو أو الكونية .

وعلى كل حال ، أعتقد أن هذه الملاحظات السريعة تكفى لتوضيح الطابع الفلسفى العام لهذه الموضوعات العلمية الجديدة ، التى تفرض مبادىء جديدة وتصورات جديدة للوجود والحركة والمكان والزمان ، الخ . وقد كتبت عنها (فى السبعينات) مئات الصفحات . لكن فى الصفحات التالية ، سأقدم تسعة مبادىء فلسفية تلخص فى مجموعها أهم معالم الأساس المادى العقلانى المطلوب لتفسير الوجود والحركة ومناهج البحث العلمى عموما ، ولتفسير ما يتعلق منها بالعلوم الفيزيائية خصوصا .

* * *

المبدأ الأول ـــ مبدأ اللاتماثل الشامل لكل ما هو موجود

هذا يعنى اللاتماثل الشامل بين كل الوحدات أو الانفصالات والتعددات أو الجزئيات فى الوجود ، كما يعنى أن التماثل نسبى ، وأن التماثل بين المتماثلات لا يكون إلا تماثلا بينها من حيث لا تماثلها مع غيرها . وحتى التماثل الذاتى self-similarity فى أى نوع من أنواع الوجود الواقعى الخارجى ، والذى هو تماثل الهوية الواقعية الخارجية مع نفسها ، إنما يعنى تماثل لحظات تلك الهوية أو تحققاتها من حيث لا تماثلها مع لحظات أو تحققات غيرها من الهويات . ومعنى ذلك أن نسبية التماثل ، إنما تعبر عن :

١ – منظور التصنيف الذى يحدد هوية جامعة مانعة بالنسبة إلى اللامثيل (أى فى مقابل اللامثيل) ، ولا يحدد التطابق المطلق بين ما هو مثيل .

٢ – وحدة حلقات التسلسل العلّى (بتشديد اللام) للهوية الواقعية ، بغض النظر عن لا تماثل هذه الحلقات فيما بينها . -

ومبدأ اللاتماثل ، يعبر عن لا نهائية التحددات الموضوعية للوجود الخارجى ، بقدر ما يعبر عن لا نهائية التغير الانسيابى الشامل للوجود ، وعن لا نهائية تسلسل المكونات والأحداث المتنوعة لذلك التغير الشامل . وسوف تتضح أهمية هذا المبدأ بالنسبة لتحديد تماثلات ولا تماثلات المكونات أو الأحداث التحت ذرية ، عند تناول المبادىء المتعلقة بذلك . والمهم أن معنى لا نهائية تحددات الوجود الخارجى ، أن تعدد لا تماثلاتها المطلقة وتماثلاتها النسبية هو تعدد شامل ، وأنه لا يمكن استغراق تحديد تماثلاتها النسبية ، ومن ثم لا يمكن الحكم بتماثلاتها النسبية إلا من حيث التشابه الرئيسى أو الجوهرى المقابل لما يعتبر مغايرا أو مخالفا من منظور معين . كذلك نجد أنه من حيث وحدات أو حلقات التغير ، أى من حيث التسلسل الأفقى أو الرأسى لتغيرات الوجود ، فهى قابلة للامتداد إلى ما لا نهاية ، وللنزول إلى ما لا نهاية وللصعود إلى ما لا نهاية ، ومن ثم لا يمكن الحكم بالتماثل الذاتى أو الوحدة العلّية على أى قطاع منها إلا نسبيا وفى مقابل ما هو آخَر other . والوصول إلى تحدد واقعى ينظر إليه فى ظروف معينة كتحدد لأدنى وحدة أو أدنى اتصال فى الوجود ، أى الوصول إلى أدنى ما يمكن من تحدد موضوعى للتماثل الذاتى لاحدى حلقات التسلسل العلّى لأى موجود كهوية أدنى ، لا يعنى فى الحقيقة إلا الوصول إلى نقطة العجز عن تحديد التعدد الأدنى من ذلك ، والذى يكوِّن (بكسر الواو) تلك الوحدة أو تلك الحلقة أو الهوية . أى العجز عن تحديد الانفصالات الأدنى اللاتماثلية المكوِّنة لذلك الاتصال المتماثل . فالتحدد أو التحديد ، لا يكون إلا عند نقطة نهائية أى متناهية ولموجود نهائى أى متناهى finite . ومعنى ذلك أن التحدد الذى يوصف كوحدة أو كاتصال بأنه « الأدنى » ، هو تحدد يتوقف بالضرورة عند نهاية ما ، بينما القول بالامكان المنطقى للتسلسل إلى مكونات (أو وحدات) وانفصالات أصغر هو قول تفرضه أى تستلزمه الضرورة المنطقية . فالتسلسل هو من الناحية المنطقية تسلسل لا نهائى (ولهذا كان العرب الذين درسوا الفلسفة اليونانية يسمون اللانهائية باسم « التسلسل ») ، بينما التحديد هو من الناحية المنطقية تحديد نهائى . والخلاصة أن تحديد « الأدنى » أو « الأصغر » ، يكون بالضرورة المنطقية تحديدا نسبيا قابلا للتخطى ، أى قابلا للتسلسل إلى ما لا نهاية ، لأنه لا يوجد نهائى أصغر ولا لا نهائى أصغر . ونفس الشىء يجب أن يقال أيضا عن تسلسل التحددات الواقعية فى اتجاه الأعلى أو الأكبر ، لأنه لا يوجد نهائى أكبر ولا لا نهائى أكبر .

وبخصوص موضوع اللانهاية (الذى يعتبر من المشكلات التقليدية فى الفلسفة) ، يمكن أن أضيف هنا فقرة للتوضيح .

ذلك أن من أخطر التناقضات الرياضية الباقية حتى اليوم ــ رغم لا منطقيتها الصارخة ــ حكاية اعتبار اللانهاية عددا number ! ويرتبط ذلك حديثا بالتلاعبات الانخداعية التى استخدمها كانتور (١٨٤٥ - ١٩١٨) وبرترند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) وغيرهما فى تبرير هذا التناقض ، بما يشبه طريقة النعامة التى تدفن رأسها فى الرمال ! فقد استخدموا مسميات « الترتيب » العددى ، بحجة عدم استخدام أسماء « الأعداد » ، وذلك من خلال ما يعتبرونه « مقارنة » بين « مجموعات » أو « فئات » المعدودات اللانهائية المزعومة بدون ذكر أعدادها !! وهذا اللامنطق الذى يعتبر اللاعدد عددا (باسم صريح أو بدون اسم صريح) ، أدى بكانتوروراسل إلى المزيد من التناقضات الأخرى ، منها القول بتساوى اللامتساويات اللانهائية بحجة أن القول بعدم تساويها يعنى القول بأنها نهائية تقف عند نهايات معينة ! فإذا بدأت العدّ مثلا من واحد ، ثم من مليون ، ثم من تريليون ، « حتى » اللانهاية ، فيجب فى رأيهما أن تكون « المعدودات » المزعومة متساوية فى هذه الحالات الثلاث اللامتساوية ، وإلا كان معنى ذلك أن اللانهاية « تقف » أى « تنتهى » عند نقطة مختلفة فى كل حالة لتعويض الفروق المذكورة ! لكن الحقيقة أن القول بالتساوى مثل القول باللاتساوى مستحيل بتحصيل الحاصل ، أى لا منطقى ، حيث أن اللانهاية ليست عددا حتى تصل إليه أى معدودات أو تُحدد به أى معدودات لكى توصف بالتساوى أو بعدم التساوى !

والغريب أن هذا التناقض السفسطائى « الحديث » ، قد ذكره الامام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فى القرن الحادى عشر ، نقلا عن السفسطائيين القدماء ! واعترف هذا الصوفى السفسطائى بلا منطقية التساوى بين اللانهائيات غير المتساوية المزعومة ، بل ورفض فكرة اللانهاية بسبب لا منطقية هذه السفسطة عن اللانهاية ! ومع ذلك ، كرره المغالطون المحدثون كما لو كان اكتشافا جديدا !

لكن الصحيح هو أن اللانهاية « تسلسل » محض ، أى « عملية عد » enumeration بدون عدد ، لأنها لا تتوقف ومن ثم لا تنتهى إلى عدد ، وبالتالى لا توصف بما توصف به الأعداد ــ مثل التساوى وعدم التساوى أو الانقسام أو التضاعف أو الأكبر من والأصغر من أو ما إلى ذلك .

وعلى غرار هذا اللامنطق ، لا يزال علماء الرياضيات ينظرون إلى الصفر كعدد ، بل ويقولون إن قسمة أى عدد على صفر تساوى لا نهاية ! لكن الصحيح منطقيا أن الصفر ليس عددا ومن ثم لا يكون له ناتج . فالصفر رقم figure . لكنه الرقم الوحيد من الأرقام العشرة (وهى الصفر ثم من واحد إلى تسعة) الذى لا يمكن أن يستخدم أيضا كعدد ، لأنه رقم يفيد « النفى » المحض ، ومن ثم لا يستخدم فى أى خانة أو فئة فى الأعداد ذات الأرقام المتعددة إلا للتعبير عن أنها خانة أو فئة فارغة . ولهذا فان استخدامه وحده فى أى عملية حسابية ، إنما يعنى نفى أو عدم إجراء العملية .

* * *

المبدأ الثانى ـــ مبدأ الحتمية الشاملة

وهذا يعنى شمول التماثل الذاتى النسبى لتحددات الوحدات أو الاتصالات أو الهويات الكلية أو الجزئية فى الوجود أو فى الفكر ، من حيث أن التماثل الذاتى (الذى هو وفق المبدأ السابق تماثل فى اللاتماثل مع الآخر) إنما يعبر عن جانب الاستمرار فى الوجود أو فى الفكر . فكل موجودات لاحقة تشكل استمراراً « ثابتا » أو « متماثلا » ـــ بالمعنى النسبى ـــ لموجودات سابقة ، لأن الوجود لا يفنى ولا يستحدث ولا يخالف نفسه . ومبدأ « الثبات » النسبى أو « التماثل الذاتى » النسبى لا يعبر فقط عن الثبات والتماثل فى التغيرات الشاملة ، أى عن تحددات الضرورة العلّية الشاملة لكل حدث أو موجود (بمعنى ضرورة التماثل أو اللاتماثل فى العلل عند التماثل أو اللاتماثل فى المعلولات والعكس بالعكس) ، لكن يعبر أيضا عن الثبات والتماثل التصنيفى للكليات والجزئيات فى الوجود والفكر ، أى عن هويات المدرَكات المادية وتحديداتها الفكرية . ذلك أنه وراء أو من خلال أى تغير أو لا تماثل ، يبقى بالضرورة المنطقية جانب معين من « الوحدة » أو « الاتصال » أو « الهوية » . ولولا ذلك ، لانتفى التحدد ولانتفى العلم ، لأن التحدد أو التحديد يعنى بتحصيل الحاصل المنطقى إدراك أو اكتشاف « الثبات » أو « التماثل » النسبى وراء أو خلال التغيرات واللاتماثلات .

وهكذا نجد أن مبدأ الحتمية يعنى شمول التحقق المادى الخارجي والتحقق الفكرى لمبادىء الهوية المنطقية ـــ سواء من حيث الهويات العلّية لتغيرات الوجود ، أو من حيث هويات التحديد التصنيفى العلمى . فالحتمية ـــ بمعنى شمول مبادىء الهوية للوجود والفكر ـــ تنطبق على كل الموجودات الخارجية ، كما تنطبق منطقيا على المدركات الفكرية التى تعبر عن هويات الواقع المادى ، أو تلك التى تتحدد تجريديا بمنطق الهويات . فإذا قلنا إن « هذه الشجرة هى هذه الشجرة » ، فهذه حتمية منطقية بمبادىء الهوية ، تعبر عن ثبات أو تماثل وجود هذه الشجرة . وإذا قلنا إن « المعدن يتمدد بالحرارة » ، فهذه أيضا حتمية منطقية بمبادىء الهوية ، تعبر عن ثبات أو تماثل التحدد الموضوعى لهوية المعدن كما أثبته التحديد التصنيفى العلمى . وهو نفس ما يعبر عنه قانون « ذرتين إيدروجين + ذرة أوكجسين = ماء » . وإذا قلنا إن « ٢ + ٢ = ٤ » ، فهذه أيضا حتمية منطقية بمبادىء الهوية ، تعبر عن ثبات أو تماثل هذه التحديدات الحسابية الفكرية . فالحتمية تعنى باختصار ، انطباق منطق الهويات على الوجود والفكر .

ومن ذلك ، نجد أن التشكيك فى الحتمية أو إنكارها ، يعنى التشكيك فى المنطق أو إنكاره . ولما كانت الحتمية بمعنى المنطق هى حتمية ومنطق الواقع والفكر معا ، فلا يجوز الاعتراف بحتمية ومنطق الفكر ، أى بهويات الفكر ، مع إهدار حتمية ومنطق الواقع المادى أو هويات الواقع المادى ، التى هى مدركات الوجود وقوانينه الموضوعية . فالهوية الفكرية (الرمزية أو التعبيرية أو المضمونية) لا تتحدد كهوية فكرية ثابتة ومتماثلة ذاتيا فى فراغ روحانى أو سماوى ، ولكنها تتحدد كذلك من خلال كتابات مادية أو أصوات مادية أو أحداث فسيولوجية مادية (كهرومغناطيسية) فى المخ . وهذه كلها تفترض الثبات أو التماثل الذاتى المادى أيضا ، أى ثبات وتماثل المدركات والقوانين الموضوعية للوجود المادى على الورق أو فى الصوت أو فى المخ أو فى حواس الادراك . ومعنى ذلك أن أى تفكير أو حتى تشكيك فى الحتمة المادية ، إنما يفترض بتحصيل الحاصل المنطقى وجود هذه الحتمية المادية ، وإلا لما أمكن أن « يتحدد » هذا التفكير أو التشكيك نفسه ـــ سواء من خلال الكتابة أو من خلال النطق الصوتى أو من خلال الاستبطان فى المخ . وإذا كان ديكارت قد قال : « أنا أشك ، إذن فأنا موجود » ، فمن الممكن أن نقول هنا : « أنا أشك فى الحتمية ، إذن فالحتمية موجودة » .

وأقف الآن عند هذه النقطة ، لأننى سأرجع إلى مناقشة موضوع الاستقراء وحتمية القوانين الموضوعية للوجود مناقشة مفصلة عند تناول المبدأ التاسع الخاص بمنطق الهويات ، وذلك ضد تشكيكات القائلين بالاحتمالية اللامنطقية أو « الامكان » اللامنطقى لقوانين وتحددات الوجود ، أى ضد الاتجاهات الوضعية والبرجماتية وما شابهها من تقليعات لا منطقية ، ظهرت فى المنطق المعاصر كاسترجاعات لمغالطات سفسطائية قديمة كررها بعض اللاهوتين المسيحيين والاسلاميين فى العصور الوسطى .

* * *

المبدأ الثالث ـــ مبدأ أدنى تغير ممكن

هذا المبدأ يعبر عن طريقة تحقق التغير الشامل لكل مكونات وعلاقات الواقع ولكل لحظة من لحظات هذه المكونات والعلاقات ، ولكن على أساس الحتمية الشاملة ، أى على أساس تحددات ثابتة تشكل الثبات والانتظام والضرورة فى قوانين الوجود . فمبدأ « أدنى تغير ممكن » لا يعبر فقط عن ضرورة وشمول اللاتماثل والتغير واستحالة استمرار التماثل والثبات ، لكنه يعبر أيضا عن ضرورة تغير التماثل بطريقة متماثلة وعن ضرورة تغير الثبات بطريقة ثابتة . وبذلك نجد أن تحققات هذا المبدأ ، هى محصلة تحققات مبدأ التغير الشامل ومبدأ اللاتماثل الشامل مع مبدأ الحتمية الشاملة للوجود الخارجى ، وذلك على أساس أن النسيج الأساسى أى الأدنى للموجودات فى أى مستوى نوعى من المستويات النوعية للوجود ، هو نسيج متماثل .

وبهذا المعنى ، فإن مبدأ « أدنى تغير ممكن » يفسر قوانين تنوع الموجودات من نسيج واحد one same stuff ، ويفسر قوانين تماثلات ولا تماثلات الفناء والحدوث فى « نفس » التيار العلّى لهذا الموجود أو ذاك ، أو فى « نفس » التيارات العلّية لهذه المجموعة من الموجودات أو تلك . فإذا كان الثبات الجزئى هو ـــ كثبات نسبى أصغر فى تغير أكبر ـــ يعنى عدم حدوث تغير فى جانب معين من جوانب ذلك التغير ، أى عدم حدوث جديد يحل محل القديم أو لاحق يحل محل السابق فى ذلك الجانب من التغير ، فان مبدأ « أدنى تغير ممكن » يعنى أن أى موجود قديم أو سابق لا يمكن أن يستمر (أى لا يمكن أن تتكرر لحظات وجوده الذاتى) إلا من خلال تغيرات صغرى تتسلسل بها تحققات وجوده . أى لا يمكن أن يستمر إلا من خلال « أدنى تغير ممكن » .

وبعبارة أخرى ، فان أى جديد أو لاحق فى الوجود ، لا يمكن أن يخرج من ثباتات الهويات العلّية القديمة أو السابقة التى تحقق منها ، إلى هويات عليه جديدة ، إلا من خلال تغيرات صغرى تتسلسل بطريقة « أدنى تغير ممكن » . فاذا كان مبدأ الحتمية فى تغيرات الوجود ـــ أى تحقق مبدأ الهوية فى الواقع من حيث يتحدد كمبدأ للعلّية ـــ يعنى التساوى بين المجموع العلّى التام والمجموع المعلولى التام ، فان هذا المبدأ يعنى أنه يجب أن يتحقق « فرق » من الدرجة الصغرى فى ذلك المجموع المعلولى التام ، هو الذى يشكل « أدنى تغير ممكن » فى تلك العلّية أو فى تلك الصيرورة المتساوية للهويات . ويحدث هذا الفرق أو التغير الأدنى ، نتيجة تأثيرات أو تغيرات علّية معينة يتضمنها المجموع العلّى التام طبعا ، ولكنها تكون غير قابلة للتحديد فى ذلك السياق كهويات علّية ، أو تكون غير قابلة للتحدد ماديا لانتمائها إلى الوجود التحت مادى فى المستويات الميكرو .

ومن ناحية أخرى ، فمعنى ذلك أن تحققات « أدنى تغير ممكن » لا يمكن أن تقبل التحديد أو أن تتحدد كهويات إلا إذا وصلت إلى درجة التغير الكيفى ، أى إذا استمرت أو حدثت فى نفس اتجاه التراكم الكمى الذى يكون متحققا من قبل ، بحيث تتحول إلى تغير كيفى بعد أقصى تراكم كمى فى نقطة التغير . وبهذا التصور لمبدأ « أدنى تغير ممكن » ، يمكن أن نفهم المعنى الصحيح للمبدأ القديم القائل « إن الطبيعة لا تقفز » ، حيث أنه حتى « قفزاتها الكبرى » غير المحددة المقدمات، لا تتحقق كل منها إلا كأدنى خطوة ممكنة ولكن من قمة جبل من التراكم الكمى السابق . (وكلمة « كمى » تستعمل هنا مجازا للتعبير عن التراكم غير المحدد قبل التغير الكيفى ، لأن تحديد الجزء الكمى يكون عادة نوعا من تحديد الكيف الأصغر أو الهوية الأصغر الذى يتحدد به التدرج الكمى ، بينما الكيف الجديد هنا يكون بدون تدرج كمى محدد .) .

وهذا يعنى أنه بالنسبة لكل وحدة تركيباتية structural ، أى بالنسبة لكل تكوينة ذات وحدة متصلة هى التى تحدد تفاعلات أجزائها وتجعلها تفاعلات مترابطة أو مكملة لبعضها ، فان التكوين التركيباتى لأى وحدة هو الذى يحوِّل اتجاه مبدأ « أدنى تغير ممكن » إلى التحدد الكيفى ، من حيث أنه هو الذى يحدد نقطة أو نقاط التراكم الكمى الأقصى المتحقق التى يكون التغير الأدنى فيها فعالا . أى يحدد نقطة أو نقاط حدوث التغير الجديد (أو التغيرات الجديدة) ، ومن ثم يحدد الكيف الجديد أو الكيوف الجديدة الذى يظهر نتيجة ذلك . وكمثال سطحى للتوضيح ، نجد أن وحدة تكوين البالونة المنفوخة مثلا ، هى التى تحدد نقطة الضعف فى جدرانها كنقطة لحدوث الانفجار عند زيادة النفخ ، مما يعنى أنها تحدد اتجاه التأثيرات الصغرى التى تحوّل عملية النفخ إلى عملية انفجار ، حيث توجّه هذه التأثيرات إلى تلك النقطة بالذات كنقطة حرجة أى كنقطة تراكم كمى سابق على حافة التغير الكيفى . وكتطبيق لمبادىء التغير واللاتماثل والحتمية ، فان مبدأ « أدنى تغير ممكن » هو مبدأ شامل لكل أنواع التغيرات ، حتى لو كانت تحققاته فى بعض المستويات أو فى بعض المجالات أو فى بعض الحالات ، هى تحققات يمكن أو يجب تجاهلها ، أو تحققات أصغر من أن تقبل التحديد إطلاقا أو لا تقبل التحديد من منظورات معينة .

بهذا التصور ، يمكن أن نفهم ظاهرة الانتظام والسيمترية فى اتجاهات التغير التلقائى فى الوحدات المتصلة لمختلف أنواع الموجودات فى الطبيعة . ذلك أنه فى حالة تساوى أو تماثل الاتجاهات ، تتجه إضافات مبدأ « أدنى تغير ممكن » بطريقة كمية منتظمة أو سيمترية إلى هذه الاتجاهات المتعددة ، بينما فى حالة عدم التساوى أو عدم التماثل تحدث التغيرات الكيفية فى اتجاه معين دون الآخر . وهكذا تكونت وتتكون لوحة الطبيعة غير الحية ثم لوحة الطبيعة الحية ــ بمختلف تحدداتهما وأنواعهما ومستوياتهما ــ من خلال تحققات مبدأ « أدنى تغير ممكن » ، كمبدأ يتحدد اتجاه كل تحقق من تحققاته من زاوية التكوين التركيباتى للوحدة التى يحدث التغير فى أحد أجزائها . ومعنى ذلك ، أن هذا المبدأ يتيح لنا أن نكتشف أيضا كيف أدى ويؤدى التطور فى الطبيعة إلى تكوين وتنويع ــ أى نشوء وتسلسل أنواع ــ العناصر والمواد الكيميائية ، على غرار تطور وتكوين وتنويع الكائنات الحية . فالعلوم الفيزيائية لم تصل بعد إلى تطبيق نظرية النشوء والتطور على مجال ذرات وجزيئات العناصر والمواد ، أى لم تصل إلى تصور جدول مندلييف كجدول تطورى زمنيا ، يشبه جدول تطور الأنواع الحية عند داروين ومن جاء بعده .

وقد أشرت فى كلمتى عن مبدأ التراكم المتصل للعلل والحدوث المنفصل للمعلولات ، إلى أن التطور التركيبى للأنواع يشمل الطبيعة الجامدة كما يشمل الطبيعة الحية . لكننى قلت ذلك من زاوية التصاعد فى التركيب من الأبسط إلى الأعقد ، أى التصاعد من التحددات الكيفية الأبسط أو الأدنى أو الأصغر (التى تعتبر من منظور معين تحددات كمية) ، إلى التحددات الكيفية الأعقد أو الأعلى أو الأكبر . أما المقصود هنا بالتشبيه بين جدول مندلييف وجدول داروين ، فهو الانتقال من التأثيرات اللامحددة (خصوصا التحت مادية) إلى التحددات الكيفية الجديدة .

ومن ناحية أخرى ، يجب أن نلاحظ الفرق بين مبدأ « أدنى تغير ممكن » ومبدأ « انتقال الاتصال التراكمى للعلل إلى الانفصال الكيفى للمعلولات » ، رغم أن الأول يشبه الثانى ويكمله ويندرج معه تحت المبدأ العام للحتمية العلية . ذلك أن هذا المبدأ الثانى يختص بالعلاقة بين هويات محددة للعلل كجزئيات أو كأجزاء كمية ، وبين هوية محددة للدهلول ككيف ، فضلا عن أنه يعبر عن التساوى أو التماثل التام (الذى هو بالضرورة نسبى) بين تحديدات العلل وتحديد المعلول . أما مبدأ « أدنى تغير ممكن » ، فهو :

أولا ، يعبر عن تراكم تأثيرات أو تغيرات غير محدَّدة لأنها ــ بالنسبة إلى سياق منطقى معين ــ تكون أصغر من أن تتحدد كأجزاء كمية ، فضلا عن أنها فى المستوى التحت مادى تكون أصلا غير خاضعة للرصد والقياس . وثانيا ، يعبر عن عدم كمال دقة التساوى بين مجموع العلل المحددة كميا أو كهويات وبين مجموع المعلول الكيفى ، نتيجة

تدخل أو إضافة هذه التأثيرات أو التغيرات الصغرى غير المحددة ماديا أو تحت ماديا . وكمثال لتوضيح المقصود بالتأثيرات أو التغيرات الصغرى غير المحددة فى سياق مادى معين ، أشير إلى التغيرات غير الظاهرة بصريا فى بالونة النفخ ، أو تغيرات حركة اليد عند إجراء القرعة بقذف قطعة نقود مثلا (الطوسّه)[١] . وثالثا ، يعبر عن أن هذه التأثيرات أو التغيرات غير المحددة (ماديا أو تحت ماديا) التى تنتمى طبعا إلى الأساس العلّى للمعلول ، لا تظهر أصلا إلا إذا وصلت بالتراكم إلى تحقيق معلول محدد أى معلول كيفى . ومعنى ذلك ، أن التحدد العلّى للتأثير غير المحدَّد لا يظهر هنا إلا فى حالات معينة . ذلك أن العلاقة العلّية هنا ليست علاقة بين علل ومعلولات ، لكنها علاقة علّية بين لا محدَّدات غير محسوبة ومحدَّد محسوب .

(١) طبقت مبدأ « أدنى تغير ممكن » على بعض قوانين الاحتمال فى « حساب الاحتمالات » ، فاستخرجت منه تفسيرا منطقيا فلسفيا وتحديدا رياضيا لظاهرة تشتتات الكميات العشوائية الاحتمالية (أو المصادفات عموما) . وخلاصة ذلك أن التأثيرات العشوائية التى تلغى بعضها تبادليا فى ظاهرة « الأعداد الكبيرة » ، تعبر عن أن التشتت العام للاحتمالات فى الأعداد الكبيرة يكون مربع قيمة افتراضية معينة (أى يساوى أ^{٢}) يجب على التشتتات الجزئية ألا تتخطى مكعب تلك القيمة (أى أ^{٣}) . وهذا يعنى أن ما يسمى « التوزيع المعتدل » للاحتمالات ليس ظاهرة خاصة ، ولكنه القانون الضرورى للكميات الاحتمالية فى أى ظاهرة ذات أساس علّى متماثل ، وأن زيادة تشتت الاحتمالات عن النسبة المذكورة تعنى حدوث تغير أو اختلاف فى الأساس العلّى ، أو تعبر أصلا عن التعدد والتداخل بين أكثر من أساس علّى للظاهرة نتيجة الفشل أو العجز فى تحديد إطار علّى واحد لها (كما هو الحال فى الظواهر التحت ذرية مثلا) . وبناء على ذلك ، نجد أن « المصادفات » غير العادية فى أى مجال ، لا تعبر عن مجرد تشتت أو انحراف الاحتمالات نتيجة تأثيرات عشوائية غير محدَّدة ، ولكن تعبر بالضرورة عن تدخل علل غير عادية مجهولة (هى فى معظم حالات التاريخ والسياسة مثلا علل مصنوعة من أجهزة التحكم السرى) . وقد كتبت من بداية ١٩٨٠ ، مئات الصفحات بخصوص هذا الموضوع عن المصادفات وانحصار التشتت فى إطار « التوزيع المعتدل » للاحتمالات ، وتطبيقاته فى مجال الظواهر التحت ذرية وفى مجال الظواهر التاريخية .

المبدأ الرابع ـــ مبدأ الملاء الشامل

يجب أن أشير أولا إلى أن فكرة « الملاء الشامل » plenum ، ربما يحاول البعض تشبيهها من ناحية ما بفكرة « الاثير » الذى كان القدماء يتصورون أنه « يملأ » ما يسمى المكان ، والذى استمر العلماء يفترضون وجوده حتى حدوث تجربة مايكلسون ومورلى (منذ حوالى قرن من الزمان) ، ثم اعتاد أينشتين عليها فى رفض فكرة « الاثير » واستبدالها بفكرة « المجال » field المحيط بالمادة . ذلك أن الأساس الفلسفى المنطقى للفكرتين واحد ، وهو لا منطقية معنى وجود فراغ مطلق . لكن الفرق بين فكرة « الملاء الشامل » وفكرة « الاثير » ، هو أن الاثير كان ينظر إليه كنوع من البحر المادى المختلف وجوديا عن المادة الطبيعية والذى يستحيل إطلاقا رصده أو قياسه ، بينما « الملاء التحت مادى » المقصود هو من نفس « نسيج » أو « خامة » الوجود المادى لكن مكوناته « أصغر » من الوجود التحت ذرى . ولهذا تتحقق التحولات المتبادلة بينه وبين الوجود التحت ذرى ، كما أن التقدم العلمى والتكنولوجى يمكن أن يتيح اكتشاف وتحديد بعض مستوياته كما أتاح من قبل اكتشاف وتحديد المستوى الجزيئى والذرى ثم المستوى التحت ذرى .

ومن ناحية أخرى ، فإن تجربة مايكلسون ومورلى ضد وجود الملاء الاثيرى (والتى تنطبق أيضا على الملاء التحت مادى) ، هى تجربة مغالطة منطقيا وفلسفيا . فقد استخدم الاثنان شعاعا ضوئيا أرسلاه فى اتجاهين متعارضين فى الفضاء ، فلم يحدث أى فرق بين النتيجتين ، فاستنتجا من ذلك فراغ الفضاء ! والغريب أن أينشتين الذى اعتمد على تجربتهما فى رفض فكرة الاثير بدلا من تصحيحها ، رفض أيضا فكرة الفراغ المطلق ، وقال بفكرة « المجال » ـــ التى لا تعبر فى الحقيقة إلا عن جزء مادى سطحى للملاء التحت مادى (مثل القشرة المتجمدة لسطح مائى) . وكان يجب أن يرفض هذه التجربة : أولا ، لأن الملاء التحت مادى هو بطبيعته الصغرى غير القابلة للتحديد والرصد ، لا يمكن من ثم أن يؤثر فى تيار الضوء أو غيره تأثيرا جزئيا مباشرا محددا يقبل الرصد المباشر . وثانيا ، أن مجرد انحناء مسار شعاع الضوء فى الفضاء ، هو تعبير عن التأثير العام والمقاومة العامة من بحر الملاء التحت مادى الذى يسميه أينشتين بالمجال . وثالثا ، أن « المجال » ليس نوعا من « التأثير الذى تصنعه المادة فى المكان المحيط بها » كما يتصور أينشتين وغيره ، أى ليس نوعا من « القوة الخفية » التى تنتشر من المادة فى مكان فارغ مزعوم ، ولكنه يشكل وجودا تحت ذرى من مكونات أصغر من الجسيمات التحت ذرية ، ويتصل بوجود تحت مادى من مكونات أكثر صغرا . رابعا ، أن الملاء التحت مادى لا تصنعه « المادة » (أى الجسيمات أو الأجسام والأجرام) كما يتصور أينشتين وغيره بخصوص « المجال » ، ولكنه يشكل مستوى نوعيا للوجود مثله مثل مستوى الوجود المادى الذى يقوم على التفاعل معه ، بحيث يتحول الاثنان أحدهما إلى الآخر فى مختلف الظواهر التحت ذريه والظواهر الفضائية الكونية .

وهذا كله ، يعبر عن الفرق بين فكرة الملاء الشامل وفكرة الاثير من ناحية ، وبينها وبين فكرة المجال من ناحية أخرى .

وعلى كل حال ، فالوجود الفيزيائى ليس حجما مكانيا أو حجما حاويا يحل فى داخله الاثير أو المجال (كما توحى مثلا بالنسبة للوجود الكونى كلمة « الفضاء » كترجمة عربية لكلمة space) . ولكن الوجود الفيزيائى يعنى الملاء . وبهذا التصور ، نجد أنه يستحيل منطقيا ـــ وليس فقط فيزيائيا ـــ أن يوجد « فراغ مطلق » فى أى جزء من أجزاء الوجود ، لأن معنى ذلك أن « يوجد لا وجود » ـــ الأمر الذى يعبر عن تناقض مباشر فارغ المعنى . ومن ناحية أخرى ، فهذا يعنى أيضا أن الوجود لا يفنى ولا يستحدث ، لأنه يستحيل أن يذهب إلى اللاوجود أو أن يأتى من اللاوجود . ولهذا السبب الفلسفى المنطقى ، كان الفلاسفة القدماء يقولون بأزلية وأبدية الوجود . لكن كل

الموجودات تقبل الفناء والاستحداث أو تفنى وتستحدث فعلا ، لان كل محددات الوجود تتغير تغيرا ضروريا مستمرا بناء على مبادىء التغير الشامل . وفى هذا يتضح الفرق بين « الوجود » و « الموجودات » (على غرار الفرق مثلا بين « الانسان » أى النوع البشرى وبين « البشر » أى أفراد ومجموعات الانسان) .

ومعنى ذلك ، آن قانون بقاء الطاقة أو الكتلة مثل قانون بقاء المادة (بالمعنى الكيميائى) قانونان غير شاملين .[١] فالموجودات المادية الباقية ، أى المتجددة تجددا متماثلا ــ وهى موجودات المادة الكيميائية والطاقة والمكونات التحت ذرية العامة (أى ذات الثباتات العامة) ــ تقبل الفناء والاستحداث بدرجة أو بأخرى وفى ظروف معينة ، أى تقبل التلاشى إلى الوجود التحت مادى والنشوء من الوجود التحت مادى . أما الموجودات التحت مادية ــ وكذلك الموجودات التحت ذرية من حيث تحققاتها الفعلية وليس من حيث تحدداتها العامة ــ فانها لا توجد أصلا إلا كفناء واستحداث مختلف . ذلك أن الوجود فى تلك المستويات ، إنما يعنى التحقق ، بينما التحقق يعنى الحدوث أو النشوء من العدم النسبى ثم التلاشى إلى العدم النسبى (سواء بطريقة التلاشى العدمى أو التلاشى المتجدد) . وبهذا المعنى ، فإذا نظرنا مثلا إلى الالكترون فى ذرة عنصر معين باعتباره موجودا عاما أى باقيا أو مستمرا ، سنجد أنه يستمر من حيث يتجدد أى من حيث يتكرر تكرارا متماثلا بشكل نسبى (أى بالنسبة إلى الالكترونات المغايرة المتمايزة عنه سواء فى نفس الذرة أو فى غيرها) . وإذا نظرنا إلى ذلك الالكترون المستمر كموجود أو كيان فعلى فى أى لحظة معينة ، سنجد أنه إنما يحدث أو يتحقق فى تلك اللحظة من حيث يتلاشى عدميا ويحل محله إلكترون فعلى آخر ولكن مماثل له نسبيا .[٢]

وهذه النظرة الملائية إلى الوجود وإلى مستوياته التحت مادية التى تنبع منها التحققات التحت ذرية وتصب فيها التلاشيات التحت ذرية ، تقدم لنا أيضا مفتاح التفسير العلمى لفيزيائيات ظاهرة الحياة . فالوحدة البيولوجية فى ظاهرة الحياة ، تقوم على أساس فيزيائيات تحت مادية (أى أدنى من التحت ذرية بدرجة لا يمكن رصدها حتى الآن بالمعنى المذكور من قبل لكلمة الرصد) . وهذه الفيزيائيات physicalities ، تكون ذات اتصال ثابت ، أى تشكل تركيبة من مكونات تحت مادية باقية أو مستمرة خلال فترة معينة ، أى متجددة تتكرر تكرار متماثلا خلال تلك الفترة . فالخلية الحية ترتكز على تركيبة فيزيائيات ، تشبه من حيث الوحدة والاتصال تركيبة فيزيائيات الذرة ، ولكنها أرق وأعقد كثيرا فى التكوين ، وفى الوقت نفسه أدنى منها كثيرا فى مستويات النزول التحت مادى . فضلا عن أنها أوسع منها كثيرا جدا . فالوحدة البيولوجية الأصغر للتيارات الحركية الحية (أى وحدة تيارات الأساس التحت مادى للخلية) ، تتخلل ــ أى تتحقق من خلال ــ ملايين الذرات والجزيئات . ولهذا ، فان تكوّن (بتشديد الواو) تركيبة فيزيائيات الحياة أصعب ، كما أن بقاءها أو استمرارها أو وجودها المتجدد أصعب .

---

(١) رغم أنه قد يمكن اعتبار « الكتلة » خصيصة للوجود الفيزيائى المادى ، إلا أن قانون عدم فناء أو استحداث الكتلة يعتبر أيضا قانونا غير شامل . لأن تحول أى موجودات مادية إلى موجودات تحت مادية يعنى تبديد ومن ثم الغاء كتلتها القابلة للتحديد . كما أن حدوث موجودات مادية تحت ذرية جديدة من المستوى التحت مادى إنما يعنى تجميع ومن ثم استحداث كتلة جُديدة قابلة للتحديد . وقد طبقت هذه المنظورات على القانون الفيزيائى القائل بأن « الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء » ، فاستنتجت أن الكتلة تتحول إلى طاقة عندما تنتشر بحيث « تملأ » حجما مكانيا معينا . وأن أبعاد ذلك الحجم تتحدد بأعلى سرعة مادية تعبر عن حافة الوجود التحت مادى هى سرعة الضوء ، مما يعنى أن : الطاقة = الكتلة × مكعب سرعة الضوء . والفرق بين المعادلتين ، هو الجزء الذى يتلاشى من الكتلة بالتحول إلى وجود تحت مادى ، أى الجزء الذى يسمح الملاء التحت مادى بانتشاره فى مثل هذه العملية العادية .

(٢) فى ظروف تعدد الالكترونات ، فإن وجوداتها أو كياناتها العامة تختلط وتتداخل ، كما تختلط وتتداخل فروع أو مصبات أنهار متعددة إذا تقاطعت مجاريها ، بحيث يمكن اكتشاف تعددها من زيادة كمية مياهها ، ولكن لا يمكن اكتشاف تمايزات وجودها إلا فى أجزائها المتباعدة قبل أن تختلط وتتداخل . ومن ناحية أخرى ، يجب أن نلاحظ أن الالكترون المستمر كموجود عام ، قد يقبل الفناء فى ظروف خاصة ، كما أن وجوده العام قد يقبل الاستحداث المتغير أو المختلف فى ظروف خاصة أيضا . وهذه كلها ظواهر معروفة فى الفيزياء التحت ذرية ، رغم أنها تفسر بعدم التحدد أو بالتسرب والاختفاء أو بالتحول الذاتى . الخ . وقد تكون التفسيرات البديلة التى أقدمها خاطئة أو قاصرة نتيجة عدم التخصص . لكن المهم هو ما تعبر عنه من مبادىء وتصورات فلسفية عن الوجود والحركة .

ويمكن أن أشير هنا إلى فرض فلسفى مكمل ، يقول بامكان تحقق استحداث بعض المواد البيوكيميائية من الملاء التحت مادى ، فضلا عن إمكان التكوين أو التخليق التحويلى لبعض المواد البيوكيميائية ، وذلك نتيجة تثبيت ــ أى نتيجةالتكرار المتماثل لـ ــ تحققات التيارات التحت مادية والتحت ذرية ، التى تؤدى من ثم إلى تحويل التحت ماديات أو المواد التى تتعرض لها إلى تكوينات ومواد بيوكيميائية جديدة ، أو تؤدى إلى تحويل المواد البيوكيميائية الأبسط إلى مواد بيوكيميائية أكثر تعقيدا ، وفق تسلسلات تطور الفيزيائيات التحت مادية والتحت ذرية للتركيبة شبه الحية ثم للتركيبة الحية ثم لتركيبات الوظائف الحية المتخصصة . وهذا الفرض يعنى أن المواد البيوكيميائية أو الكيميائية ، ليست هى صانعة تركيبة الحياة كما يرى أوبارين أو غيره . فقد تصور هؤلاء أن ظاهرة الحياة تكونت بطريقة المركب الكيميائى ، الذى يتكون نتيجة اجتماع مجموعة من المواد القابلة للاتحاد الكيميائى فى ظروف تتيح اتحادها كيميائيا . ومن ثم اضطروا إلى افتراض حدوث مصادفة نادرة جدا ــ لا يمكن منطقيا افتراض تفسير على لها ومن ثم لا يمكن منطقيا افتراضها كمصادفة ــ وذلك لمحاولة التهرب من تعليل حدوث الاجتماع العجيب المزعوم لمكونات ذلك المركب الكيميائى فى الظروف التى أتاحت اتحادها كيميائيا .

وهذا التصور عن المصادفات النادرة جدا ، يذكرنا باحدى الطرائف اللامنطقية التى شاعت منذ أوائل هذا القرن باسم « منطق » الاحتمال ، حيث كان يقال إنك لو جعلت قردا ينقر على آلة كاتبة فترة طويلة جدا (مليون سنة مثلا ؟!) ، فان نقراته يمكن أن تخرج لك إحدى مسرحيات شكسبير !! لكن هذا طبعا تصور مستحيل منطقيا ، إلا إذا كان القرد خاضعا لنوع من التحكم المحدد ! ثم إن هذا التصور يبين أن « المصادفة » تعنى فى نظر هؤلاء ، اللاسببية أو انعدام العلل ومن ثم اللامنطق ، بينما المعنى المنطقى الصحيح للمصادفة هو عدم التحدد المسبق ــ الموضوعى أو الذاتى ــ للعلل والمعلولات . ولهذا فان أى رأى عن مصادفة أو احتمال لا يقبل التفسير المنطقى أى التعليل الافتراضى ، يجب رفضه صوريا من الناحية المنطقية ، بحيث لا يقبل أصلا كحكم منطقى أى كتعبير مفيد وليس فقط كمصادفة أو احتمال . فمثل هذا التصور ، يشبه القول باحتمال ظهور « عفريت » فى مكان ما إذا تكرر ارتياده ــ حيث « العفريت » اسم لا يعبر عن هوية منطقية أى قابلة للتحديد المنطقى ، ومن ثم فهو مرفوض شكلا .

وفى مقابل التصور المذكور عن نشوء ظاهرة الحياة ، فان الفرض المقترح يجعل أساس ظهور تركيبات الحياة ثم ظهور وتطور التركيبات البيوكيميائية للوظائف الحيوية المتخصصة (مثله مثل أساس ظهور وتطور تركيبات العناصر والمركبات الكيميائية) ، هو الحتميات الفيزيائية للاستحداث التحت مادى والتخليق التحويلى التحت ذرى للمواد فى ظروف معينه ، على أساس مبدأ « أدنى تغير ممكن » مع مبادىء التغير والتطور النوعى الأخرى ، وذلك نتيجة اتصال ووحدة وتحدد وثبات وتكرار التيارات الحركية التحت مادية والتحت ذرية والكهربية الحيوية فى مجموعة كافية من المكونات الأبسط فى ظروف معينة . وعلى هذا الأساس ، فان الأنواع الأدنى والأبسط من التركيبات الفيزيائية للحياة ، والتى هى صانعة المواد البيوكيميائية الأدنى والأبسط ، هى التى وصلت بالتطور الارتقائى لتسلسلات التغير إلى صناعة مواد بيوكيميائية أرقى وأعقد ، ومن ثم أنواعا أرقى وأعقد وأكثر تخصصا من التركيبات الفيزيائية التحت مادية والمادية لظاهرة الحياة ولوظائف الحياة .

ومن ناحية أخرى ، فهذا يعنى أن ظاهرة استحداث الأنواع الأدنى والأبسط من تركيبات الحياة كالفيروسات مثلا ، هى ظاهرة مستمرة ــ مثلما لا تزال مستمرة ظاهرة استحداث أنواع أدنى وأبسط من تركيبات الذرة والبلازما الفضائية . لكن غير الممكن حدوثه على الأرض حاليا ــ لأنه يحتاج إلى الظروف المناخية والجيولوجية القديمة جدا ثم إلى استمرار الظروف الملائمة فى مراحل زمنية كافية خلال ملايين السنين ــ هو حدوث تراكم وترابط وتكامل أعداد هائلة من تركيبات الحياة ، ومن ثم تطور كل مجموعة هائلة منها واتجاهها إلى التحول إلى كائن واحد متزايد

الحجم ثم متزايد التمايز العضوى ثم التخصص الوظيفى . والمهم أن هذا التصور يفترض ــ على عكس ما يرى أوبارين ــ أنه فى العصور الجيولوجية القديمة ، كانت الأسباب المتوفرة تجعل عمليات حدوث تركيبات الحياة أكثر من عمليات عدم حدوثها . وهذا يفسر ظهور وارتقاء ظاهرة ووظائف الحياة تفسيرا غائيا علميا ، أى كمعلول صنعته علل وتأثيرات علّية تكاملية ذات اتجاه محدد ، وليست عللا عشوائية أو مصادفات لا منطقية (كما يوضح المبدأ التالى عن الغائية) .

* * *

المبدأ الخامس ــ مبدأ الغائية فى بعض التكوينات غير العاقلة

الغائية finality (بالمعنى الأصلى الذى يعبر عن النهاية لا بالمعنى المشوه الذى يعبر عن البداية) ، هى مبدأ تفترضه بعض الظواهر والتكوينات غير العاقلة ، لتفسير نوعية تكوينها أو نشاطها وتخصصها . من ذلك مثلا أننا نجد علاقة غائية لا علاقة مصادفة ، بين تكوين ثدى الأنثى من الثدييات وبين وظيفة الرضاعة . ليس بمعنى أن ثدى الأنثى ظهر « منذ البدء » جاهزا « من أجل » وظيفة الرضاعة ، ولكن بمعنى أنه ــ بعد أن تكون تدريجيا لدى أجيال إناث النوع « نتيجة » ممارسة وظيفة الرضاعة ــ أصبح « فى النهاية » يرتبط بتلك الوظيفة غائيا ، أى أصبح مخصصا لهذه الوظيفة أى موجها لتحقيقها . وفى اتجاه المزيد من التخصص لدى أنواع حية معينة ، تطور تكوين الأثداء عند البقر والجاموس المستأنس مثلا إلى ضروع ، بحيث ارتبطت تلك الضروع ارتباطا غائيا بوظيفة الحلب ، أى أصبحت مخصصة لهذه الوظيفة أى موجهة لتحقيقها . وعلى غرار ذلك ، فان المنقار الذى تكوّن نتيجة الاستخدام المتكرر للفم بطريقة معينة فى أنواع معينة من الحيوانات ، أصبح يرتبط بتلك الوظيفة ارتباطا غائيا،أى أصبح مخصصا لها أى موجَّها لتحقيقها . كما أن الأسنان التى تكونت نتيجة الاستخدام المتكرر للفم بطريقة أخرى فى أنواع أخرى من الحيوانات ، أصبحت ترتبط بتلك الوظيفة غائيا ، أى أصبحت مخصصة لها أى موجَّهة لتحقيقها .

وهذه الغائية التى لا يمكن بدونها تفسير نشوء ظاهرة الحياة من المستوى التحت مادى ثم تطورها فى المستوى المادى ، يجب تناولها علميا ، بدلا من إنكارها والتعامى عنها بالمكابرة اللاعقلية . والمهم هنا ، هو عدم النظر إلى الغائية المادية بنظرة غيبية مقلوبة تضع العربة أمام الحصان ، بأن تزعم أن تحدد الغاية فى الطبيعة غير العاقلة يسبق التخصص الوظيفى ، أى أن وجود المعلول يسبق وجود العلل . فالغاية فى الطبيعة غير العاقلة ، هى معلول ثابت ومنتظم لكن يتحول بعد تطور كافي إلى ممارسة دور العلة . والمعنى الصحيح للغائية المادية التى تتحقق فى بعض التركيبات غير الحية ثم الحية ، يعنى ببساطة : وحدة واتصال تغيرات وتفاعلات وخصائص مكونات التركيبة structure ، إلى درجة تصل بالتصاعد إلى التكامل المتزايد وإلى التخصص الوظيفى المتزايد (أى إلى التطابق بين خصائص تلك التركيبة ومكوناتها وبين خصائص النشاط الذى تقوم به) ، ومن ثم ظهور التوجّه التكاملى integrative orientation ، بمعنى الوصول إلى تحديد وتثبيت اتجاه الحركة أو النشاط بطريقة تشمل كل التركيبة ، أى الوصول إلى توجيه اتجاه حركة الأحداث فى التركيبة نحو نتيجة أو خاتمة تحدد هذا الاتجاه ــ بعد أن تكون هى نفسها قد تحددت بواسطة تراكم التحققات المتكررة لهذا الاتجاه من قبل . وفى الكائنات الحية يتزايد هذا التكامل والتخصص والتوجّه الغائى بحيث يصل إلى درجة التحكم الذاتى ، أى ما يسمى النشاط السيبر نطيقى cybernetic .

فاذا كان من الخطأ اللاعقلانى الغيبى أن يتصور أحد أن قوة خفية هى التى حددت وصنعت مسبقا مجرى نهر النيل مثلا لكى تتجه فيه مياه النيل من منابعه الجنوبية إلى شمال القارة ثم إلى البحر الأبيض ، فانّ من الخطأ اللاعقلانى المادى أن يتصور أحد (لمجرد أنه لم يستطع أن يرى ويدرس مجرى نهر النيل وكيف حدث تكوّنه وتطوره نتيجة خصائص مياه تلك المنابع مع خصائص تضاريس تلك الأراضى ، وحتى قبل أن يتحدد مجراه تماما من خلال تطورات تعميقه وتثبيته بالتكرار الآلافى) ــ أقول إن من الخطأ أن يتصور أحد أن « المصادفة » هى التى أدت عشوائيا إلى جريان مياه النيل من الجنوب إلى الشمال خلال الأراضى التى تجرى فيها ، وأنه كان يمكن أن تجرى فى اتجاه مدينة الكاب مثلا ، أو أن تجرى خلال أى أراضى أخرى بطريقة أخرى ! ثم من الخطأ أن يتصور أحد ــ بعد أن تحدد مجرى النيل نحو مصب معين خلال تطورات تعميقة وتثبيته بالتكرار الآلافى ــ أنه لا توجد علاقة تكاملية توجيهية بين هذا المصب وهذ المجرى وحركة المياه فيه . لكن الموقف العلمى الصحيح ، هو الذى يحاول أن يعلل النتيجة

المذكورة تعليلا طبيعيا ، بدون التهرب من التعليل المطلوب إلى الادعاءات اللاعقلانية الغيبية ، أو إلى ادعاءات العشوائية المادية اللاعقلانية أيضا .

إن السببية الغيبية المزعومة هى مثل اللاسببية العشوائية (أى مبدأ المصادفات أو الاحتمالات التى يتصورون أنها يمكن أن تتخطى إطار الانتظامات والثباتات الموضوعية) ، كلاهما إهدار للسببية أو العلّية الحقيقية ، أى إهدار للعقل والمنطق . وفى مقابل ذلك ، فالمعنى العلمى للغاية fin/end فى الطبيعية غير العاقلة ، هو أنها « نهاية » أو معلول لاحق ولكن لعلل محددة الاتجاه تترابط بهذا المعلول تكامليا ، أى فى دائرة متصلة أو حلزون متصل . ومن ثم ، فالغاية ليست فى الأصل علة تسبق المعلول ، كما أنها أيضا ليست معلولا عشوائيا ينتج عن مصادفة التقاء أىّ علل . لكن الغاية هى معلول تركيباتى structural ، ينتج عما يمكن أن نسميه وحدة « طبائع العلل » فى تركيبة معينة ، أى يتشكّل ويتثبّت فى تركيبة معينة ، بحيث يؤدى فى تلك التركيبة بعد ذلك دور العلة لادور المعلول .

فالغاية هى مصب محدد لمجرى محدد : فمن حيث تطور التكوين ، يمكن القول بأن المياه هى التى « حددت » المجرى وأن المجرى هو الذى «حدد » المصب ، أو بالأحرى أن العوامل التى حددت المجرى هى التى حددت المصب من خلال تحديد المجرى . أمامن حيث النتيجة المتحققة أو النهاية أو الاستكمال ، فيمكن القول إن الماء أو المجرى « يتجه نحو » أو « يستهدف » المصب ، الذى يقال عنه من هذا المنظور إنه « يحدد » اتجاه الماء أو المجرى .

وبهذا التصور التكوينى أو التاريخى للغائية ، يمكن أن نعبر عن « الغاية » بالكلمة الأرسطية « إنتلخيا » entelechy ، أى الاستكمال الذاتى للموجود أو تمام تحققه .

* * *

المبدأ السادس ــ مبدأ الأساس (أو المصدر) الحركى الفيزيائى للوجود

وهذا يعنى أن كافة موجودات مستويات الوجود التحت ذرى والتحت مادى ، هى عبارة عن حركات،أى تيارات حركية أو حركات تيارية (أى نبضات حركية تيارية أو مركبات نبضاتية).ومن ثم فهى بدون متحركات ، لأنها هى نفسها المتحركات التى تتحقق من حيث تتحرك من حيث تتلاشى فى بحر الملاء (كتحقق الحركة التيارية للبرق مثلا)فإذا كانت الموجودات المادية تشبه جبال الجليد التى يختفى الجزء الأكبر منها تحت الماء ، فان بحر الملاء الأساسى الأدنى الذى تظهر منه الموجودات المادية (أى تتكون منه سحاحيا) هو بحر ملاء حركى ، أى يتكون من نبضات أو رذاذات حركية تيارية (يمكن أن نسميها « الكهيربات الأدنى ») ، ذات كميات وتكوينات حركية متنوعة لا نهائيا وذات اتجاهات متنوعة لا نهائيا ، تستمر فى الوجود كتجمعات ومركبات تحدث من نبضات أو رذاذات سابقة لتتبدد إلى نبضات أو رذاذات لاحقة .

وإذا لاحظنا أن « نسيج » الأساس الحركى للوجود its stuff هو « نسيج » واحد ، وأن النبضات الحركية التيارية المكوِّنة للوجود تختلف (من حيث حجمها وكتلتها وسرعتها واتجاهها ، الخ) اختلافا ذا اتساع لا نهائى ، نجد أن التيارات الحركية التى تتكون من تلك النبضات والرذاذات الحركية التحت مادية والتحت ذرية Pulses or portions of sub- materialor sub-atomic motion تختلف وتتنوع هى أيضا كتجمعات أو كمركبات أساسية ، فضلا عن اختلافات وتنوعات أنماطها وتشكلاتها .

ويمكن عموما تقسيم التيارات الحركية الأساسية التى ينبثق منها الوجود المادى الى نوعين هما : التيارات الحركية ذات المسارات المحددة (تحددا عاما طبعا) ، والتيارات الحركية العشوائية (مثل التيارات الحركية التحت ذرية التى يتكون منها ما يسمى الحركة البراونية) . والتيارات الحركية ذات المسارات المحددة تنقسم رئيسيا الى نوعين هما : التيارات الحركية الثابتة أى المتجددة تماثليا (وأهمها التيارات الحلزونية للذرة والتيارات الدوامية للجزىء) . والتيارات الحركية غير المتجددة أى المتلاشية عدميا (وأهمها التيارات المكوّنة لمختلف أنواع الطاقة) . وبهذا التصور ، يمكن النظر إلى الذرة كبحيرة حركية تنتج عن وتحيط بـ مجرى تيار حلزونى رئيسى ، نواته هى منابعه ، بينما إلكتروناته النشيطة أى الخارجية هى مصباته المفتوحة (وإلكتروناته غير النشيطة أو الداخلية هى المصبات التى يمكن فتحها فى أجزاء معينة من المسار الحلزونى الذرى بوسائل التأثير التكنولوجى أو الميكانيكى أو الكيميائى فى التكوين العادى للذرة) .

---

(١) إذا أخذنا بهذاالتصور للتكوين التحت ذرى وما يسمى الالكترونات ، وإذا تذكرنا ما سبق قوله فى ملاحظة سابقة عن أن رقم صفر ليس عددا ولكنه « لا عدد » يعبر عن النفى أو « اللاشىء » (ومن ثم يجب أن يأتى فى ترتيب الأرقام قبل رقم ١ وليس بعد رقم ٩) ، فانه يجب إحداث تعديل فى خطى التصنيف الأفقى والرأسى فى جدول مندليف بحيث يبدأ كل منهما برقم صفر . وهذا التعديل يعنى أن تصبح الغازات الخاملة فى أول الجدول وليس فى آخره ، كما يعنى من ثم أن تصل الأرقام الرأسية الى الرقم ٦ بدلا من الرقم ٧ ، على أساس أن الصف الأفقى الأول الذى سيوجد فيه الايدروجين فقط (فى الصف الرأسى الثانى رقم ١ كما هو مبين أدناه فى القطاع الأول من الجدول) ، سيكون رقمه صفرا ، بينما الصف الأفقى الثانى سيكون رقمه ١ ، وهكذا.وهذا التعديل يحل الكثير من مشاكل جدول ماندلييف، وأوضحها ما يسمى « فجوات » الترتيب الذرى فى الجدول (أى الفجوات التى تفترض تسلسل الذرات فى كل صف أفقى قبل انقطاع التسلسل فى ذلك الصف) ، فضلا عن زيادة خانات الصف الأفقى الى العدد عشرة (بحيث تصبح مع الصفر إحدى عشرة خانة) . وقد أوضحت تفاصيل ذلك الفرض فى أوراق أخرى ، تناولت فيها موضوع الترتيب الذرى والأرقام الذرية وتعديلات جدول مندليف وما إلى ذلك مما يرتبط بالتصور المذكور .

	صفر	١	٢	٣	٤	٥
صفر	–	١ إيدروجين	–	–		
١	٢ هليوم	٣ ليثيوم	٤ بيريليوم	٥ بورون		
٢	١٠ نيون	١١ صوديوم	١٢ مغنسيوم	١٣ ألميوم		

والمهم فى هذا التصور ، أن المكونات التحت ذرية لا تشكل « كريات » صغيرة تدور فى مدارات أو أفلاك ، ولكنها تشكل هى نفسها هذه المدارات أو الأفلاك لا أكثر . أى تشكل تلك الحركات الدورانية التى تتلاشى كل حركة منها فى كل دورة لتحل محلها حركة دورانية أخرى ، رغم أن كل حركة منها تعتبر باقية أو مستمرة من حيث تكرارها المتماثل نسبيا ، أى من حيث تجددها السحّاحى من بحر الملاء التحت مادى . وهذا التجدد السحّاحى يشبه تجدد مياه النهر ، التى توجد من حيث تجرى وتتلاشى وتصب فى البحر ، رغم أنها تبقى أى تستمر من حيث تتجدد أى تتكرر تكرارا متماثلا (بالمعنى النسبى)[1] .

ومن ناحية أخرى ، فالقول بأن كافة موجودات مستويات الوجود التحت مادى والتحت ذرى هى عبارة عن حركات ، أى تيارات حركية أو نبضات حركية تيارية ، يعنى أيضا أن حركات الموجودات المادية أى المتحركات الشيئية إنما تتحقق كحدوث لتيارات حركية تحت مادية أو تحت ذرية ، أى كحدوث لنبضات أو رذاذات حركية تحت مادية أو تحت ذرية . فكل تحققات الطاقة المادية بمختلف أنواعها ، تنتج عن رذاذات حركية تحت مادية أو تحت ذرية . فالحركة الآلية العادية وكذلك حركة الطرد المركزى ، مثلها مثل تحققات الجاذبية الأرضية (وردّ فعلها فى الاتجاه المضاد فى السوائل والذى يسمى « الظاهرة الشعرية ») ، هى كلها تحققات متنوعة لتيارات من الرذاذات الحركية التحت مادية ، فى مقابل الحرارة والضوء والكهرباء التى هى تحققات متنوعة لتيارات من الرذاذات الحركية التحت ذرية .

فأى تحقق لأى قوة أو شغل أو ما إلى ذلك ، هو نتيجة لتيارات من الرذاذات الحركية ـــ سواء ارتبطت بمصدر شيئى ثابت هو الذى يحدثها أى يبثها ، أو تحققت كتجمعات لمكونات حركية بدون مصدر شيئى . فاليد التى تمسك مثلا بسكين لتقطع به شيئا ما ، إنما تبث من خلال حد السكين تيارات من الرذاذات الحركية هى التى تنتقل الى الشيء المقطوع فتحقق عملية القطع ، بحيث تكون عملية أسهل وأكثر فاعلية كلما كانت أداة القطع أكثر حدة ، لأن هذا يعنى أن تتحقق تيارات الرذاذات الحركية للقوة المستخدمة تحققا أكثر تركيزا وقوة[1] . (واستخدام الابر الصينية هو عبارة عن استخدام لهذه الظاهرة موجهة إلى جهاز حساس جدا هو الجهاز العصبى للانسان) . وبهذا التصور ، يجب ألا نعتبر حركة الرياح مثلا « نتيجة » حركة الهواء ، بل أن نعتبر الهواء فى الرياح (مثله مثل الرمال فى رياح الصحارى) هو تقريبا أغلفة أو محمولات هوائية للقوة التحريكية التى تتكون كتيارات من الرذاذات الحركية نتيجة تحولات الطاقة الحرارية وغيرها من أنواع الطاقة .

وبهذا التصور أيضا ، فان الجاذبية الارضية مثلا لا تعتبر « قوة خفية » ، أى لا تعتبر « قوة » ذات وجود يتمثل فقط فى معلولاتها ، وليست ذات وجود يتكون من مكونات تحت مادية أو تحت ذرية تخضع هى نفسها لمحاولات التحديد العلمى . إنما تتكون الجاذبية الأرضية من تيارات من الرذاذات الحركية التحت مادية أو التحت ذرية المتجهة نحو مراكز الوجود المادى فى هذا الجزء من الكون ، أى نحو منابع التجميع الحركى السحّاحى فى هذه المنطقة من بحر الملاء ـــ وهى منطقة الكرة الأرضية . وعلى أساس هذا التصور ، نجد أن ظاهرة الطيران الجوى ليست فقط ظاهرة طفو أو سباحة جوية ، لكنها أيضا وأولا ظاهرة إضعاف أو حجب جزئى لتيارات الجاذبية الأرضية فى الموقع المتحرك للطيران ، وذلك باطلاق تيارات حركية تحت مادية مشتّتة (بكسر التاء) لتيارات الجاذبية الأرضية ، تحدث نتيجة الحركة الآلية الشديدة جدا وما يرتبط بها من ردود أفعال . (ويمكن أيضا افتراض سبب آخر إضافى عند الكائنات الحية الطائرة ، هو إفراز سيالات عصبية تحت كهربية من المراكز العصبية للطيور) . وبالنسبة لظاهرة حجب

---

(١) عملية القطع العادية تتكون من عمليتين متآنيتين هما : ١ ـــ فصل الجزءين المقطوعين (إذا افترضنا للتبسيط أنهما جزءان) بواسطة التيارات الحركية المبثوثة من الأداة القاطعة ، وذلك بتمزيق اتصال الشيء المقطوع فى النقاط التى تمر عليها الأداة القاطعة . ٢ ـــ فصل الجزءين المقطوعين بواسطة جسم الأداة القاطعة . والعملية الأولى هى الأهم طبعا . فمثلا فى حالة استخدام المؤثرات الاشعاعية التحت ذرية القاطعة ، لا تستخدم العملية الثانية . كذلك فى حالة شق أو فلق كتلة موادية متماسكة بواسطة ضربة أو ضربات شديدة ، أى بواسطة استخدام الدق فى بث كمية كبيرة وشديدة من التيارات الحركية الآلية ، فانه لا يستخدم جسم ما فى فصل الجزءين المفلوقين أو الأجزاء المفلوقة .

الجاذبية الأرضية بتشتيت تياراتها بالحركة الآلية الشديدة ، فهذا يتضح أيضا فى عمليات اصطناع حالة انعدام الوزن لرواد الفضاء فى مراكز التدريب ، بوضعهم داخل كبسولات تتعرض للحركة الدورانية الشديدة .

والخلاصة أن فكرة المكوّنات « الشيئية » الميكرو للوجود هى فكرة خاطئة ، وأن النسيج الأساسى للوجود هو نسيج واحد من الكهيربات الأدنى التى تتنوع وتتعدد حركيا . كذلك فان حكاية « الشحنة » أو « الحمولة » الكهربية الميكرو التى نفترض لها « حاملا » ميكرو (وكيف يحملها ؟!) ، هى مثل فكرة « المتحرك الشيئى » الميكرو فكرة خاطئة . فكما أن الحركة الميكرو هى نفسها المتحرك ، كذلك فان الشحنة أو الحمولة الكهربية هى نفسها المشحون أو الحامل (سواء كانت من نوعية فيزيائية تستلزم موصّلات خاصة أى ممرات خاصة لحركتها ، أو من نوعية فيزيائية لا تستلزم موصّلات خاصة كما يحدث فى المستويات التحت ذرية وفى المستويات الجوية والفضائية) . والفرق بين ما يسمى الموجب وما يسمى السالب فى التيار الكهربائى المباشر أى غير الدائرى فى ظواهر الطبيعة (وكذلك فى التيار المغناطيسى المباشر أى غير الدائرى) ، هو فى الحقيقة فرق بين اتجاه التجمع عند المنبع أو المنابع وبين اتجاه التبدد عند النهاية أو مصبات التلاشى (أو نتيجة ذلك فرق بين نشاط الشفط ونشاط البث) ، ومن ثم فهو يرتبط أيضا بفرق فى القوة أو كمية النشاط . ومن ناحية أخرى ، فالفرق بين الكهرباء الطبيعية (ابتداء من مستويات الفضاء والغلاف الجوى إلى المستويات التحت ذرية والتحت مادية) وبين الكهرباء الصناعية ، هو أن الكهرباء الطبيعية تتحقق كتيار حركى مباشر (أى غير ارتدادى) ، يتجه من منبع ما إلى نهاية تبددية ما ، بحيث لا توجد نقطة فصل بين الجانبين (حيث أنه حتى لو أمكن وضع نقطة فصل تقطع المسار المباشر لذلك التيار الحركى ، فإن تلك النقطة تصبح بذلك نقطة المصب أو التبدد) . وفى النشاط الكهربى الميكرو فى الذرة ، حيث يكون مسار التيار الحركى للذرة باقيا متجددا وذا شحنة حركية متجددة التبدد ، فإن جانب المصب (حيث ما يسمى بالالكترونات النشيطة) يتمايز تمايزا طبيعيا حاسما عن جانب المنبع (حيث ما يسمى البروتونات) ، رغم أنه لا توجد طبعا نقطة فصل بين هذين الجانبين من التيار .[1]

أما الكهرباء الصناعية ، فهى تيار حركى موجه ارتداديا أو رجوعيا بواسطة دائرة قابلة للاغلاق ، ومن ثم تتيح التحكم بدقة فى الجزء الارتدادى أو الرجوعى من مصب ذلك التيار ، مما يعنى التحكم فى عزل « جانب » المصب عن « جانب » المنبع عزلا دقيقا ، وبالتالى فرز ما يسمى التيار الموجب عما يسمى التيار السالب . وعلى كل حال ، فالمهم أن نلاحظ أن النظر إلى ما يسمى « التيار الموجب » و « التيار السالب » فى أى نوع من مستويات النشاط الكهربى باعتبارهما تيارين مختلفين فى النوع ، هو تصور خاطىء . فهما مختلفان فى اتجاه الانبثاق أو التبدد وفى السحب أو الطرد وفى درجة القوة النسبية ، الخ ، وليس فى النوع .

ويمكن أن أكرر هنا ، أننى لا أستهدف عند تقديم بعض الفروض النظرية فى العلوم الفيزيائية ، إلا أن أقدم محاولات لتحديد الأفكار والمبادىء الفلسفية المقترحة كأساس فلسفى جديد لتلك العلوم . فالفروض الفيزيائية النظرية التى أعبر عنها ، ليست هى المقصودة فى حد ذاتها ، لأن من المؤكد أنها تحتوى على أخطاء نتيجة عدم التخصص . ولكن المقصود هو الأفكار والمبادىء الفلسفية التى يجب أن تحل محل التصورات الفلسفية الفاشلة السائدة حاليا لدى المتخصصين فى الفيزياء .

---

(١) بخصوص النيوترونات ، يمكن أن نتصور أنها عبارة عن الأجزاء الواقعة بين حلقات حلزون التيار الذرى ، أى أنها بمثابة الأجزاء الضحلة بين حلقات المجرى الحركى للذرة . وفيما عدا ذلك ، فان بقية المكونات التحت ذرية ليست إلا أنماطا أو تشكلات مختلفة من رذاذات نفس التيار الحركي الذرى ، تتنوع وفق تنوع طريقة ووسيلة فصلها أو انفصالها المباشر أو غير المباشر من ذلك التيار ، أى على غرار تنوع كميات المياه التى نحصل عليها داخل أوعية متنوعة من نفس النهر .

المبدأ السابع ــ مبدأ الصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى الفيزيائى للوجود

وهذا يعني الانبثاق أو الصدور السحّاحي المستمر أى المتكرر لا نهائيا للمكونات الأساسية الميكرو للموجودات المادية ، على أساس أن مكونات المستويات الأدنى التحت مادية للوجود هى حركات أو كهيربات صغرى فى بحر الملاء الحركى الشامل ، تفنى بالتبدد (أى بالذوبان التماثلى فى بحر المكونات الذى يمكن أن يحتويها) ، وتحدث بالتجمع (أى بالتمايز أو الانفصال عن بحر المكونات المتماثلة الذى كان يحتويها قبل حدوث زيادة كمية فى نقطة التمايز أو الانفصال) ، وذلك فى استمرار لا نهائى (مع ملاحظة أن الاستمرار continuation لا يكون بالضرورة اتصالاً continuity) . وبهذا التصور ، فان الموجودات المادية أى القابلة للرصد (سواء التحت ذرية أو الفوق ذرية) ، هى تعبير عن نقاط الثبات النسبى فى هذه الصيرورة الحركية الشاملة للأساس التحت مادى للوجود ، أى تعبير عن نقاط التماثل النسبى فى تجددات أو تكرارات انسيابات هذا النهر الحركى الشامل ، خلال الانبثاق أو الصدور السحّاحى ، أى الذى يتحقق بطريقة تشبه ظاهرة السحّاحة المعروفة فى طبيعة السوائل المادية .

فمبدأ هرقليطس عن استحالة النزول فى « نفس » النهر مرتين ــ رغم أن النهر يبقى هو نفسه من حيث تجدده المتماثل ــ يعنى هنا وبالنسبة لكل مستويات الوجود ، استحالة وجود « نفس » الموجود لحظتين ، رغم أن الموجودات الثابتة أو الباقية تبقى هى نفسها من حيث تجددها المتماثل نسبيا . فإذا تصورنا الوجود فى صورة نهر من الانسياب الحركى المتجدد ، فيجب أن نتصور المصدر المتجدد للموجودات الباقية والزائلة ، فى صورة مياه الأمطار التى تنهمر وتتجمع فتصنع الانسياب المتجدد لذلك النهر . وكمثال بسيط لتوضيح فكرة الانبثاق أو الصدور السحاحى المتجدد ، أى التكرار المتماثل لتحققات التجمع والتبدد فى هذا الانسياب الحركى الدائم ، يمكن تشبيه التجدد الحركى المذكور ، بما يحدث تحت صنبور مفتوح يصب الماء بكمية محددة فى وعاء تتكون فيه فقاقيع ماء نتيجة ذلك ، حيث تستمر الفقاقيع استمراراً منتظما لأنها تتكرر تكرارا متماثلا ، من حيث بدء تكوّن كل منها ثم زيادة حجم بعضها بالتجمع ثم تلاشى كل منها بالتبدد ثم تجددها جميعا بحلول فقاعات أخرى تتسلسل تغيراتها تسلسلا متماثلا بالمعنى النسبى .

وبهذا التصور ، فان نواة الذرة إنما تشكل المنابع السحاحية للتيار الحركى للذرة ، أى ملتقى الشعيرات التيارية الحركية ــ أو الروافد التيارية الحركية ــ التى تصنع ذلك التيار الحركى المتجدد . وكما تتكون مجارى الأنهار فتتعمق وتثبت فى الأرض بحيث تحدد بعد ذلك مسار المياه التى تصل إليها ، حتى لو تغيرت بدرجة ما كمياتها أو مصادرها ، كذلك فان خصائص تكوين الفيزيائيات التحت مادية يشبه خصائص تكوين التربة القابلة للتشكيل والخاضعة لتخطيط القنوات والمجارى ، بحيث أن التكرار المتماثل لأى تيار حركى تحت مادى أو تحت ذرى بطريقة معينة أو خلال فترة كافية ، يؤدى بالضرورة إلى تكوين مجرى ثابت لهذا التيار الحركى ، لا يتغير إلا إذا حدث تغير جذرى فى المكونات المادية أو التحت-مادية التى تؤثر فى تكوين الأساس التحت مادى أو المصادر السحاحية لذلك المجرى . وهذا هو ما يفسر ثبات فيزيائيات الوحدات البيولوجية أى وحدات الحياة ، فضلا عن فيزيائيات تكوينات الذرات والجزيئات .

ومن ناحية أخرى ، فان ما يسمى بالجاذبية المادية بين أى كتلتين من المادة الكيميائية ، إنما هى محصلة تفاعل التيارات السحاحية المسحوبة إلى ذرات كل كتلة منهما ، أى إلى منابع التيارات الحركية لذراتهما . وكذلك فان القوة الهائلة للجاذبية الأرضية ليست إلا تعبيرا عن مدى التعدد الهائل لمنابع (أى نويات) الذرات المكونة لمواد الكرة الأرضية ، والتى تسحب (أو تشفط) مصادر تياراتها الحركية من بحر الملاء المحيط بالأرض . وهذا يعنى من ناحية أخرى ، أن تحريك كتلة مادية ما ، هو عبارة عن إرسال تيارات من الرذاذات الحركية التحت مادية تنقل مواقع المنابع السحاحية لتلك الكتلة ، أى تنقل جذور منابعها الذرية بدون تغيير تكويناتها الذرية (على غرار نقل

النبات المزروع ولكن مع جزء التربة الذى تمتد فيه جذوره) . هذا هو ما يحدث حين يدفع الانسان شيئا ما ليتحرك من موضعه . وتتضح الفكرة المذكورة أيضا ، فى أن الحالة التى تسمى « انعدام الوزن » فى السفن الفضائية ، إنما تعنى أن الكتلة التى تستقر وتسكن فى أى موضع فى فراغ سفينة الفضاء بدون أن تسقط أو ترتفع ، هى كتلة تسحب المكونات السحاحية لذراتها من ملاء تحت مادى لا يتعرض لتيارات جذب تصل إلى درجة تغيير مواضع هذه الذرات . أى أنها تشبه الدوّامة الثابتة على صفحة نهر بدون تيارات فعّالة ، فى مقابل الدوّامة المتحركة مع التيارات .

والمهم هنا أنه يجب ، ليس فقط أن ننظر إلى المكونات التحت ذرية كـ « تيارات حركية » وليس كـ « كريات صغيرة » أو «فتافيت شيئية » ، بل أيضا وأساسا أن ننظر إلى الذرة نفسها كبحيرة ميكرو حول تيار سحاحى ميكرو ، وأنها تحتفظ ببقائها وثباتها ــ أى تكرارها الانبثاق المتماثل ــ نتيجة ضآلتها أو « تفاهتها » الميكرو هذه ، وليس لأنها ذات تكوين محصّن كالقلعة المنيعة التى لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الأنفاق والسراديب شبه المستحيلة أو بواسطة الجسور والتوصيلات الأسطورية كما يتصور الفيزيائيون !! والحقيقة أن مجرد قبول علماء الذرة لتصور الذرات فى صورة القلاع الحصينة ، أو قبولهم لتصور مكوناتها فى صورة الكائنات أو الأشياء الأبدية[1] ، هو بلا شك موقف فلسفى يثير الضحك والسخرية لدى أى عقلانى متعمق فى المنطق والفلسفة ، حتى لو لم يكن يعرف شيئا عن موضوعات العلوم الفيزيائية .

وبهذا التصور عن الصيرورة الانبثاقية ، نقول إن قدرة الذرة ــ هى مثل قدرة الفيروس أو الميكروب ــ تتمثل فى ضآلتها القصوى التى تحميها من أى مؤثرات خارجية ، إلا إذا كانت مؤثرات تحت ذرية أو مؤثرات تحت مادية . فالأسنان مثلا تستطيع أن تطحن الكثير من الأشياء الصغيرة ، ولكنها لا تستطيع أن تطحن الفيروسات أو الميكروبات ــ ليس فقط لأن التيارات الحركية لعملية الطحن بالأسنان تكون أقل تركزا وأقل دقة من أن تسحق تلك الكائنات الصغرى ، بل وأيضا لأن الانطباق أو التماس بين الأسنان الطاحنة لا يصل إلى الدرجة التى تسحقها . وفى مقابل ذلك ، فإن المادة المطهّرة ليست إلا مادة ذات تأثير كيميائى ضعيف ولكن قادر على إصابة أو تمزيق الوحدة التحت جزيئية أو الفوق جزيئية لتركيبة الفيروس أو الميكروب . كذلك أيضا فان الفيل الذى يستطيع أن يسحق بقدمه أى كائن حى ذى حجم مناسب إذا داس عليه ، قد لا يستطيع أن يصيب النملة الواحدة إذا داس عليها ــ رغم أنه يمكن سحقها بين أى شيئين أضعف كثيرا ولكن أكثر انطباقا أو تماسكا . وعلى غرار ذلك ، لا يمكن تفتيت أو إلغاء ذرة معينة أو مجموعة معينة من الذرات إلا إذا أمكن التحكم فيها بواسطة مؤثرات تستطيع أن تتناولها أى أن تصل إليها . ومع ذلك . فان تفتيت أو إلغاء ذرة ما أو مجموعة ما من الذرات هو أمر يحدث فى كل لحظة فى الحياة العادية بدون أن يسبب انفجارات ذرية أو نووية ــ وفق ما يرى علماء الذرة الذين يتصورون أن تفتيت أو إلغاء ذرة ما إنما يعنى « تفكيك » بروج وأسوار القلعة الحصينة المزعومة للذرة أو النواة ، ومن ثم إطلاق الطاقة العفاريتية التى « تكمن » أو « تقبع » داخل تلك القلعة السحرية الصغرى كما الجنّى المسخوط الذى يحبسه السحر داخل قمقم صغير فى أساطير ألف ليلة وليلة !

إن تمزيق أى قطعة من الورق أو تكسير أى قطعة من المادة ، قد يؤدى إلى إصابة مباشرة لبعض ذرات قطعة الورق أو المادة (لأنه لا يمكن طبعا أن نفترض أن ذرات المواد تكون « محجّبة » أو مغلّفة بأغلفة سحرية تمنع التأثير المباشر فيها) . لكن مثل تلك الاصابة ، قد تقتصر على ألغاء بعض أطراف التكوينات الذرية المتشابكة فى التشكيلات

---

(١) يقال مثلا إن بعض هذه المكونات ــ حتى فى بعض حالات التحول التحت ذرى ــ يمكن أن تبقى لمدة 10^{9} سنة ! وهذا يعنى أن الذرة المستقرة يمكن فى نظر هؤلاء العلماء أن تبقى مثل الروح الأعلى خالدة إلى الأبد ! بل إن أينشتين يقول إن الانسان يمكن أن يرسل شعاعاً من الضوء فيدور دورته فى منحنى أو قبة الكون ، ثم يرجع إلى قفا مرسله ــ ولو بعد مئات أو آلاف أو ملايين السنين ــ لأن الشعاع الضوئى قد يتأخر أو يتوه فى الفضاء لكنه لا يتبدد ولا يتلاشى !

الجزيئية التى تتعرض للتمزيق أو التكسير . أما حك قطعتين مناسبتين من المادة فى بعضهما ، فيمكن أن يصل إلى تفتيت بعض ذراتهما وتحويل تياراتها التحت ذرية إلى لهب أو تيارات حرارية أو ما إلى ذلك . وحرق أى مادة قابلة للاشتعال ، هو عبارة عن إعدام أو إتلاف الأجزاء « غير الجذرية » من تكويناتها الذرية واستبقاء قواعد أو بدايات تكويناتها الذرية بحيث تتحول إلى ذرات كربونية ، أو ربما استحداث ذرات كربونية تحل محلها ــ مع إطلاق الفرق بين النوعين المذكورين من التكوينات الذرية كطاقة عادية .

فإذا أخذنا بهذا التصور ، يمكن أن نتصور أيضا ببساطة طبيعة الفرق بين هذا الاطلاق العادى للطاقة الذرية (أى طاقة التكوينات الذرية) لبعض ذرات المواد كما يحدث فى أى لحظة من لحظات الحياة العادية ، وبين « إطلاق الطاقة الذرية » بالمعنى التكنولوجى الذى يجعله علماء الذرة قاصرا على « التفجيرات الذرية » (على أساس تصورهم المذكور عن العفريت الذرى المحبوس فى تلك القلعة السحرية الميكرو التى يصل حجمها إلى معشار الواحد على مليون من الملليمتر !) . فالفرق بين هذين النوعين من إطلاق الطاقة الذرية ، هو فرق يتعلق بالملاء التحت مادى . ففى النشاطات العادية ، يقتصر التغيير على قطاعات أو مستويات معينة من الوجود المادى لمختلف المواد وأنواع الطاقة المادية ، بينما فى التفجيرات الذرية يصل التغيير إلى تكوينات الملاء التحت مادى ومن ثم يتسلسل تلقائيا إلى مدى واسع . وهذا يشبه الفرق بين إزالة بعض شقق أو أدوار مبنى ما ، وبين نسف المبنى من أساسه الممتد تحت الأرض ، مما يعنى ضرورة تسلسل آثار النسف إلى مبان أخرى مجاورة .

* * *

المبدأ الثامن ــ مبدأ « علاقاتية » relationality

بدلا من « نسبية » relativity المكان والزمان

نسبية المكان والزمان

إن أى تحدد من أى نوع ، يتحتم منطقيا أن يكون « نسبيا » ، مما يعنى أن وصف المكان والزمان بالنسبية هو تكرار لمبدأ شامل لا يحل مشاكل هذا الموضوع . ومع ذلك ، فليس المقصود أساسا بكلمة « علاقاتية » المكان والزمان هو تمييز وصفهما عن الوصف الذى يمكن أن توصف به أى تحددات أخرى . لكن المقصود أساسا باستخدام كلمة « علاقاتية » بدلا من كلمة « نسبية » ، هو توضيح وتصحيح أن المكان والزمان وصفا بالنسبية فى الفيزياء المعاصرة باعتبارهما « كيانين » entities ، بينما الصحيح أنهما نوعان من « العلاقات » relations بين « الكيانات » (وقد اضطررت إلى صك هذا الاشتقاق الخاص بالعربية والإفرنجية للتعبير عن هذا المعنى الواضح الذى ليس له تعبير آخر) .

فالنظر إلى المكان والزمان باعتبارهما « كيانين » أو « هويتين » identities ، يعنى النظر إلى كل منهما كقالب أو صندوق أو جوال تتواجد أو تتحرك فى داخله المكونات المكانية أو الزمانية للواقع . (وبالنسبة للمكان ، فهذا يعنى استمرار تصوره بالطريقة القديمة على أنه « محل » place/lieu) . وبنفس النظرة ، يمكن تجميعهما وتوصيلهما فى قالب أو صندوق أو جوال واحد رباعى الأبعاد بالطريقة التخليطية الجديدة فى الفيزياء المعاصرة ، أى كنوع من تحققات الوجود تحت اسم « المنحنى المكانى الزمانى » ، يوجد فى كل نظام من نظم الحركة أو تتحرك فى داخله أحداث الواقع فى ذلك النظام ! أما النظرة « العلاقاتية » إلى المكان والزمان ، فتعنى أنهما نوعان من تحددات « العلاقات » بين الكيانات (أى بين الهويات أو الجزئيات أو المكونات أو الأحداث ، الخ) ، التى تتناولها التحديدات المكانية أو الزمانية للواقع فى أى مستوى من مستوياته النوعية ، الأمر الذى يعنى بتحصيل الحاصل أنهما لا ينتميان أصلا إلى نظام معين من نظم الحركة . وهذا يوضح أن الاقتصار على اعتبارهما نسبيين وليسا مطلقين ، هو تصحيح غير جذرى للتصورات الخاطئة جذريا بخصوص هذا الموضوع .

فالنظريات الفيزيائية المعاصرة فى هذا الموضوع ، ألغت تصور المكان ككيان شيئى واحد أو مطلق (ومن ثم ككيان ذى مقاييس واحدة مطلقة تقاس بما يشبه المتر النموذجى المودع فى بنك فرنسا لتقاس به كل الأمتار الأخرى فى أى مكان !) . لكنها باسم « النسبية » ، استبدلت بهذا التصور كيانات شيئية متعددة (أى باستخدام المثال المذكور ، افترضت أنه توجد كيانات مكانية متعددة تتحدد بأمتار نموذجية متعددة بتعدد بنوك نظم الحركة التى يتبعها كل منها !) . ومن هنا ظهرت التعبيرات اللامنطقية العجيبة عما يسمى « انكماش » و « تمدد المكان » ! مع أن الصحيح هو انكماش أو تمدد أحجام أو أطوال بعض الكيانات المادية (نتيجة تغيرات معينة فى تكوين أساسها التحت مادى والتحت ذرى تستلزم البحث والتعليل العلمى بدلا من طمسها وتغطيتها بافتراض تغير « المكان » نفسه !) . وبهذه الطريقة أيضا ، ألغت النظرية النسبية تصور الزمان كساعة شيئية واحدة أو مطلقة تحدد دقاتها أى حدث من أى نوع فى الكون كله ، لكنها استبدلت بهذا التصور « ساعات » شيئية متعددة بتعدد نظم الحركة التى تتبعها كل منها . وبذلك ظهرت أيضا الحكايات اللامنطقية العجيبة عن « تسارع الزمان » و « تباطؤ الزمان » ! مع أن الصحيح هو تسارع أو تباطؤ إيقاعات التغيرات الحركية التحت ذرية أو الفوق ذرية (نتيجة تغيرات معينة فى الأساس التحت مادى والتحت ذرى تستلزم البحث والتعليل العلمى بدلا من طمسها وتغطيتها بحكايات تغير « الزمان » نفسه !) .

وهكذا نلاحظ أن الخطأ الجديد لم يقتصر علي استمرار النظر إلى المكان والزمان ككيانين ، مع القول بتعددهما النسبي ، لكن الخطأ الأخطر هو أن النظريات الفيزيائية المعاصرة استخدمت موضوع « النسبية » فى سد الطريق أمام اكتشاف فكرة الملاء الشامل والأساس التحت مادى للوجود . وهذا ما يحدث من خلال « هدم » التحديدات الصحيحة منطقيا للمكان والزمان فى تبرير ذلك الموقف ، فضلا عن دعوى « تعدد » أبعاد المكان تعددا يزيد عن ثلاثة أو أربعة أبعاد (أى ليس فقط باضافة الزمان إليه !) ، بل يمكن فى رأيهم أن يزيد إلى ما لا نهاية ! ولا يتسع المجال هنا لتناول الأخطاء المنطقية والتخليطات الفلسفية التى ارتبطت بهذه التصورات الهندسية والفيزيائية ، وكذلك المفارقات الصارخة عما يسمى « انحناء المكان » و « التقاء المتوازيين » وغير ذلك من مفارقات لا منطقية ، تشبه مفارقات تساوى اللامتساويات فى اللانهائيات ، ونهائية اللانهائى كعدد ، وانقلاب الصفر إلى اللانهائى ، الخ ! أما إذا أدركنا أن المكان والزمان نوعان من « العلاقات البينية » ، أى نوعان من « العلاقات » المحددة « بين » نوعين من المكونات أو الكيانات ، فان هذه الأخطاء والتخليطات والمفارقات تختفى .

تعريف المكان والزمان

بقدر ما يمكن من الاختصار فى هذا الموضوع الذى كتبت عنه الكثير ، يمكن القول إن المكان هو « العلاقات » المحددة بالتجريد الصورى البحت بين « الثوابت » الواقعية ، وإن الزمان هو « العلاقات » المحددة بالتجريد الصورى البحت بين « التغيرات » الواقعية . ومن حيث تحديدات القياس ، يمكن القول إن المكان هو البينيات المجردة للثوابت ، محدَّدة (أى تلك البينيات) بواسطة وحدات نمطية للثبات ، أى بواسطة علاقات نمطية بين ثوابت كما سأذكر . وكذلك الزمان — من حيث تحديدات القياس — هو البينيات المجردة للتغيرات ، محدَّدة بواسطة وحدة نمطية للتغير ، أى بواسطة علاقات نمطية بين تغيّرين (مثلا : العلاقة بين حدث وصول عقرب الساعة الى النقطة المكانية ا وحدث وصوله بعذ ذلك الى النقطة المكانية ب) . ويجب ألا ننسى أن كلمة « بينيات » تعنى هنا « العلاقة البينية » ، ولا تعنى « البينية » كجزء من الوجود أو ككيان بين طرفين (حيث يختلف مثلا معنى « المسافة » المكانية الفاصلة بين باب الحديد وميدان التحرير ، عن معنى « الشارع » الفاصل بين الموقعين المذكورين ، الأمر الذى لا يسمح لنا منطقيا أن نصف « المسافة » المذكورة بأنها مسفلتة أو بأنها غير مستوية أو مزدحمة ، الخ !)[1] .

وفيما يتعلق بالتصورات التقليدية للمكان ، فمن الخطأ أن نقصر تصورنا له على الصورة الحجمية النمطية أى المكعبة — ولو كعلاقات حجمية وليس ككيان حجمى . ويتضح هذا التصور الحجمى النمطى للمكان ، فى انتشار عبارة « الأبعاد الثلاثة » للتعبير عن معنى المكان ! لكن المكان كعلاقات ، لا يتحدد فقط كعلاقات حجمية من أنواع أخرى غير حجمية . بل يتحدد أيضا كمساحة — أى بالترجمة النمطية — يتحدد ببعدين فقط . كذلك يتحدد كمسافة أو طول ، أى ببعد نمطى واحد فقط . كما يتحدد أيضا كموقع — بغض النظر عن أى حجم أو مساحة أو مسافة — ولكن باستخدام بعض أو كل الأبعاد النمطية المذكورة أو غيرها ، أو باستخدام أى تصنيفات

---

(١) العلاقة من أى نوع « تربط » أو « تصل » بين أطرافها — فكريا إن لم يكن فى الواقع الخارجى . وبخصوص علاقات الواقع الخارجى ، نجد أن « العلاقات الفاصلة » تختلف عن « العلاقات الواصلة » — رغم أنه يمكن اعتبار كل نوع من النوعين « فاصلا واصلا » من منظور « العلاقات » فقط . فمثلا سُمْك العملة المعدنية يعتبر علاقة فاصلة بين وجهيها ، والنهر يعتبر علاقة فاصلة بين الضفتين أو الجانبين ، بينما السلسلة التى تربط الكلب تعتبر علاقة واصلة ، وكذلك الجسر بين الشاطئين . والعلاقة قد تكون قابلة للتحدد ككيان أو كهوية من منظور آخر ، وقد تكون أقل تحددا من أن تعتبر كيانا أو هوية من أى منظور (مثلا كالعلاقة التى بين خانات الساعة) . والمكان والزمان كنوعين من العلاقات المجردة ، لا يمكن أن يصلا الى التحدد كهويات من أى منظور . وعموما ، فالعلاقة تتحدد كعلاقة من حيث يجتمع فيها جانب أو جزء من كل طرف من طرفيها أو أطرافها يكون أصغر من التحديد . ومن ثم ، فالعلاقة بين طرفين لا يمكن فصلها عنهما فى سياق هذا المنظور على الأقل — ناهيك عن الفصل بين جانبى العلاقة نفسها . وكما أوضحت فى موضوع التناقض ، فالعلاقة مثلا بين ا وا̄ (لا ألف) ، يُرمز إليها بالمصغّر هكذا اا . واجتماع هذين الرمزين المصغرين ، يعنى أنهما لا يعتبران نقيضين ، لأن كلاً منهما لا يشكل هوية يمكن فصلها عن الآخر ، بل ولا يشكل فى سياق تحديد العلاقة جزءا كميا متميزا .

عامة أخرى للعلاقات المكانية ، بما فى ذلك : اليمين واليسار ، والأمام والخلف ، والأعلى والأسفل ، والداخل والخارج ، والبعيد والقريب ، الخ . (وموضوع تحديد الموقع ينبهنا أيضا إلى خطأ التصور الحجمى المذكور للمكان ، حيث أن استخدام ما يسمى « الأبعاد الثلاثة » فى تحديدت المواقع ، يعنى فى الحقيقة استخدام تلك « الأبعاد » كعلاقات طولية أى كمسافات ، لكن داخل حجم يقع فيه ذلك الموقع) . أما الزمان كعلاقة مجردة بين التغيرات ، فيمكن التعبير عنه أيضا بدون استخدام وحدة مكانية نمطية ، ولكن باستخدام تعبيرات علاقات مثل : قبل وبعد ، وأسرع وأبطأ ، وثابت السرعة ومتغير السرعة ، ومتسارع ومتباطىء ، الخ .

وكما أن « العلاقة الزوجية » مثلا ليست هى « قسيمة الزواج » التى تحدد العلاقة بين الزوجين (ولا هى طبعا « الحياة الزوجية » التى يعيشها الزوجان) ، كذلك فان الزمان ليس هو وحدات حركة عقرب الساعة مثلا (ناهيك عن أن يكون هو مجموع التغيرات أو الأحداث الفعلية التى تحدث أثناء ذلك) ، كما أن المكان ليس هو وحدات القياس الطولية أو المساحية أو الحجمية (ناهيك عن أن يكون هو أجزاء الوجود التى تقاس بهذه الوحدات المكانية) .

ومن ناحية اخرى ، يجب أن نميز جيدا بين أنماط قياس المكان أو الوحدات النمطية لقياسها (وهى تشمل أيضا وحدات قياس الزمان الذى لا يمكن قياسه إلا من خلال ترجمته الى وحدات مكانية) ، وبين التحديدات الصورية البحتة للأنماط المكانية ، والتى تتيح تحديد وحدات نمطية لقياس مختلف أنواع العلاقات المكانية . فهذا هو مجال « علم الهندسة الأولية » Elementary geometry التى كان إقليدس مؤسس قواعدها ومعلمها الأول ، والتى هى علم رياضى صورى بحت لا يمكن أن يتناول مختلف أنواع تحددات المكان إلا كعلاقات صورية بحتة . والمكان كعلاقات صورية بحتة مجردة من الواقع ، لا يمكن منطقيا أن يوصف بالاستواء أو بعدم الاستواء ، كما لا يمكن منطقيا أن يوصف بأنه مكان مترى أو غير مترى !

لكن التخليطات اللامنطقية التى تعرضت لها (من لوباتشيفسكى Lobatchevsky الروسى المتوفى عام ١٨٥٦ ، ثم من أينشتين وغيره) تلك التحديدات الأصولية المنطقية الصحيحة لهندسة اقليدس ، تشبه ما تعرضت له المبادىء الأولية للمنطق الأرسطى ، وهى مبادىء الهوية وعدم التناقض . فقد خلط هؤلاء بين « التحديدات الصورية البحتة » للمكان space كعلاقات ، وبين « التحديدات الصورية البحتة » للأنماط المكانية ، بل وأيضا بينها وبين « التحققات المكانية » أو « الفراغات » أو « المحلات المكانية » lieux/places الموجودة فى الواقع الخارجى ، ثم حاولوا أن يلوموا إقليدس على اتساقه المنطقى الذى لم يسمح بهذه التخليطات ! (وهذا يشبه تقريبا أن تهاجم شخصا يختص بمهمة معينة ، هى مثلا تحديد مواقع البلدان على خريطة ما — أى يختص بتحديد العلاقات المكانية بينها — لأنك تلومه على أنه لم يختص بمهمة اخرى هى تحديد التضاريس وأنواع وأطوال وخصائص طرق المواصلات التى تربط بين تلك المواقع ، بل ولأنك تزعم أنه يجب تحديد التضاريس وطرق المواصلات بين مختلف البلدان بدون التحديد المكانى لتلك البلدان كمواقع !!)

ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين « التحديدات الصورة البحتة » للعلاقات المكانية كتحديدات عامة ، وبين « التحديدات الصورية البحتة » للأنماط المكانية كتحديدات نموذجية ، وبين هذين النوعين كليهما معا و« التحققات الواقعية » للعلاقات المكانية أو للأنماط المكانية. فالعلاقات المكانية الصورية البحتة ، ليس لها نماذج لأنها أشد تجريدا . فهى من هذه الزاوية تشبه الأرقام بالنسبة للأعداد ، أو تشبه الأعداد المنفصلة بالنسبة للتكوينات أو المعادلات العددية . أما العلاقات المكانية النمطية ، فهى علاقات صورية بحتة لكن مجمّعة فى تركيبات تشكل كل منها هوية ، ومن ثم يمكن أن تصنع لها نماذج محددة . فمن الممكن أن نصنع مثلا نموذجا من الخشب (أو بالرسم على الورق) لنمط المثلث أو لنمط الدائرة . لكن لا يمكن منطقيا أن نصنع نموذجا لعلاقة المساحة أو الحجم أو لعلاقة المسافة أو لعلاقة الأعلى والأسفل والشمال والجنوب ، إلا من خلال التحديدات النمطية المذكورة .

فهذا هو الفرق بين « الهوية » وبين « العلاقة » ، حتى فى مجال التحديدات الصورية البحتة .

وكما ان الرقم أو العدد ، مثله مثل التشكيل العددى ، هى تحديدات صورية بحتة تختلف عن تحديدات المعدودات المنفصلة أو المركبة فى الواقع من مختلف أنواع الموجودات المادية ، كذلك تختلف هذه التحديدات الصورية البحتة للعلاقات أو لأنماط العلاقات المكانية ، عن « التحققات الواقعية » لها . فعلاقات المساحة أو المسافة مثلا ، تختلف عن تحققات المساحة أو المسافة فى أجزاء معينة من الأرض تكون بالضرورة ذات معالم وطرق معينة . كذلك فان نمط المثلث أو نمط الدائرة ، يختلف عن تحقق شكل المثلث أو شكل الدائرة فى أرض رزاعية مثلا أو فى مبنى معين .

ومن ناحية أخرى ، فان التحديدات « النمطية » للمكان باعتبارها أرق الوسائل الصورية البحتة لتحديد وحساب مختلف العلاقات المكانية ، تستخدم طبعا كما تستخدم الأرقام والأعداد والعلاقات أو المعادلات الحسابية والجبرية الاخرى ، فى تحديد وحساب « التحققات » المكانية فى الواقع ، كما تتكون منها الوحدات النمطية للقياس . لكن إذا كانت الوحدة الطولية المستقيمة لقياس المسافة المكانية والوحدة المربعة لقياس المساحة المكانية والوحدة المكعبة لقياس الحجم المكانى ، هى أدق وأسهل أنواع الوحدات النمطية التى يمكن أن تترجم إليها مختلف تنوعات التحددات المكانية المناسبة ، بحيث لا يجوز عمليا (رغم أن هذا غير مستحيل منطقيا بطريقة « فين ودنك يا جحا »!) أن تستخدم بدلا منها فى تلك المستويات النوعية وحدات قياس نمطية مقوسة ومنحنية وكروية ، فان هذا لا يعنى أن المكان فى تلك المستويات يوصف بالاستقامة أو بالاستواء أو بالتكعيب . ومن ثم فمن اللامنطقى أن يُطرح تصور بديل يصف المكان الفضائى أو التحت ذرى بالانحناء ، بناء على هندسة لوباتشيفسكى ونظريات أينشتين وغيرهما . فيجب ألا ننسى معنى « التجريد الصورى البحت » أو « التحديد الصورى البحت » ، حتى يمكن أن نفهم الأساس المنطقى لهندسة إقليدس ــ التى لا تتناول تحددات أو تحققات « المكان » الواقعى ، ومن ثم لا تتناول خواص الاستواء والانحناء فى الواقع ! فافتراضات هندسة إقليدس (التى هى من الناحية الشرطية « مفروضة » منطقيا وليست « فروضا » مقترحة) ، وكذلك ما ينبنى عليها منطقيا من تحديدات هندسية متنوعة ، هى عبارة عن تحديدات صورية بحتة تبين كيف يمكن تحديد أنماط التحددات المتنوعة للمكان ومن ثم كيف يمكن قياسها . وهذه المهمة الصورية التنميطية ، تتضح أكثر إذا تذكرنا معنى اكتشاف أرشميدس لقانون « الماء المزاح » ، الذى لم يكن إلا اكتشافا لكيفية تحديد حجم جسم غير منمّط بتحويل حجمه بواسطة قانون « الماء المزاح » إلى حجم سيولى منمط ومن ثم قابل للقياس .

أنواع التحديدات المكانية

أكرر هنا مرة أخرى ، أن التحديدات النمطية الصورية البحتة فى هندسة إقليدس ، تشبه تماما تحديدات الأعداد الصورية البحتة ، أو القوانين والقواعد الصورية البحتة للعمليات الحسابية والجبرية التى تستخدم فى تحديد كميات الأنواع المختلفة من المعدودات أو المحسوبات ، بدون أن يخصها منطقيا ما إذا كانت تلك المعدودات أو المحسوبات آدميين أو حميرا أو أشجارا أو أحذية أو أحداثا تحت ذرية . وهذا يعنى أن هندسة إقليدس ــ التى لا تختص أصلا ونوعيا بتحديد الخصائص المادية للتحققات المكانية ــ لا تتنافى بالتالى مع تحديد أى أنماط صورية بحتة جديدة للعلاقات المكانية . والحقيقة أن هذا الموضوع بالذات ، يبين لنا بشكل واضح كيف تنشأ الكثير من المشاكل فى علوم الفيزياء نتيجة القصور والتخلف فى المنطق والفلسفة .

ولكى لا نقع فى مثل هذه المفارقات والتخليطات التى تسبب الكثير من المشاكل المنهجية والنظرية وتعرقل

انطلاق العلوم الفيزيائية المعاصرة ، يجب أن نميز بين الأنواع المختلفة التالية من مجالات التحديدات المكانية والزمانية :

١ ــ تحديدات المكان والزمان كمقولتين من المقولات الأعم والأعلى للادراك ، أى باعتبارهما تحددات عامة للعلاقات الصورية البحتة المحددة تجريديا بين ثوابت أو بين تغيرات الواقع .

٢ ــ التحديدات الصورية البحتة لأنماط المكان ، أى التحديدات الهندسية الأولية للمكان التى تتيح استخدام وسائل نمطية مناسبة لقياس المكان . (مثل تحديدات مساحات المثلثات أو المربعات أو الدوائر ، وتحديدات أحجام المكعبات أو الكريات ، الخ) . ولا يوجد زمان من هذا النوع ، حيث لا يتحدد الزمان إلا من خلال المسافات المكانية الطولية البسيطة أى المستقيمة .

٣ ــ تحديدات الوحدات النمطية لقياس المكان والزمان . وهذا يعنى استخدام النوعين الأول والثانى من التحديدات فى الوصول الى تلك الوحدات القياسية . (مثل المتر الطولى والمتر المربع والمتر المكعب ، أو الياردة من هذه الأنواع الثلاثة ، ومثل الدقيقة والساعة وغيرهما من الوحدات الزمنية المحددة بوسائل مكانية) .

٤ ــ التحديدات العامة أو القياسية المجردة للعلاقات المكانية والزمانية المتحققة فى الواقع . (مثل المسافة بين القاهرة والاسكندرية ، أو بين الأرض والشمس ، ومثل مساحة منطقة معينة أو حجم كوكب معين ، ومثل مدة دوران الأرض حول الشمس) .

٥ ــ تحديدات التحققات المكانية والزمانية الموجودة ماديا فى الواقع ، أى كأجزاء من الوجود المادى . (مثل تحديدات طرق المواصلات والمسارات وطبيعة الأراضى بين القاهرة والاسكندرية ، ومثل الخواص المكانية للفضاء بين الأرض والشمس ، أو الخواص الزمنية للسنة الشمسية على الأرض) .

وهذا التمييز بين أنواع مجالات التحديدات المكانية والزمانية ، يحتاج الى مزيد من التوضيح بخصوص المستوى التحت ذرى .

فاذا كان المكان كمقولة إدراكية أعم ، إنما يعبر عن العلاقات المجردة بين الثوابت بغض النظر عن مستوياتها النوعية فى الواقع ، فالمشكلة الجذرية بخصوص الأحداث داخل تكوينات المستوى التحت ذرى التى لا تتحدد مواقعها رأسيا (بمعنى أنها لا تتحدد فى المستوى الادراكى العادى بواسطة الوسائل الموادية للرصد) ، هى أنها تكون بدون ثوابت فى ذلك المستوى التحت ذرى الذى لا يتكون إلا من أحداث أو تغيرات حركية . وفى هذه الحالة ، نجد أن « تحديد المكان الرأسى » ، أى تحديد المكان من حيث ثوابت أو مواقع المستوى العادى الذى تقع فى داخله أحداث المستوى التحت ذرى ، يكون ممكنا بدون مشاكل ، بينما تتمثل المشاكل فى تحديد ما يمكن تسميته « المكان الأفقى » فى ذلك المستوى التحت ذرى (مع ملاحظة أن « الرأسى » و« الأفقى » مأخوذان هنا بالمعنى المنطقى وليس بالمعنى المكانى[1]) . ومن ثم يستلزم هذا الأمر التصرف والتفنن نظريا وعمليا لاستخدام ثوابت المكان الرأسى ــ أى فى المستوى النوعى الأعلى وهو المستوى الادراكى العادى ــ من أجل الوصول تسلسليا إلى تحديد « ثوابت »

---

(١) بالمعنى المنطقى ، التحديد الرأسى هو كما قلت التحديد الذى يصنف موضوعه من حيث الأعلى أو الأدنى فى الكلية والجزئية ، أى من حيث التعميم والتخصيص . أما التحديد الأفقى ، فهو التحديد الذى يصنف موضوعه تصنيفات يتماثل معها ككلى أو كجزئى . وهذا المعنى ينطبق أيضا على التحديد الرأسى النوعى ، أى من حيث المستوى النوعى الأكبر أو الأصغر ، وعلى التحديد الأفقى النوعى أى فى نفس المستوى النوعى . (من ذلك مثلا التحديدات الأفقية للمستوى التحت ذرى وعلاقتها الرأسية بالمستوى النوعى الأعلى منها وهو المستوى الادراكى العادى) .

افتراضية فى ذلك المستوى التحت ذرى الذى لا توجد فيه ثوابت ، لأنه بدون ذلك يستحيل الوصول إلى تحديدات مكانية للأحداث التحت ذرية المطلوبة . ومعنى ذلك استخدام « خطوط » تحديد متعددة ومتسلسلة وغير مباشرة ، واستخدام حسابات متعددة ومتسلسلة وغير مباشرة ، من أجل تعويض انعدام الثوابت فى المستوى التحت ذرى ، وذلك بالاعتماد على والابتداء من ثوابت المستوى الادراكى العادى .

فكيف يمكن أن نستنتج من ذلك أنه يوجد للمستوى التحت ذرى « مكان كثير الأبعاد » أو « ذو أبعاد أكثر تعددا » multi-dimentional ؟! ثم أكثر أبعادا من ماذا ؟! إن ما يسمى « الأبعاد الثلاثة » ـــ أى الطول والعرض والارتفاع ـــ تستخدم لتحديد الحجم المكانى للنمط الحجمى المكعب . لكن الحجم المكانى للنمط الحجمى الكروى مثلا لا يتحدد بحساب الطول والعرض والارتفاع ولكن بحساب المحيط ونصف القطر ، رغم أنه كحجم يترجم الى وحدات قياسية مكعبة (أى إلى سنتيميتر مكعب أو متر مكعب ، حيث لا تستخدم فى ذلك طبعا سنتيميترات بلياوية أو أمتار كروية !) . وكذلك أيضا الأحجام المكانية للأجسام غير المنتظمة وغير القابلة للتنميط ، والتى لا يتحدد حجمها إلا بالحصول بقانون « الماء المزاح » على معادلها السيولى القابل للتنميط . فالطول والعرض والارتفاع أو ما يسمى « الأبعاد الثلاثة » ، ليست إذن أبعاد « المكان » ـــ سواء اعتبروه مطلقا أو نسبيا ـــ ولكنها أبعاد نمط معين من أنماط الحجم المكانى هو المكعب الذى يستخدم فى تحديد الوحدات النمطية لقياس أحجام المكان ، لأنه النمط الذى يتيح أدق وأسهل قياس للحجم المكانى ـــ رغم أنه ليس من المستحيل منطقيا أن نستخدم مثلا وحدات بلياوية أو كروية لتحديد ذلك ! فاذا كان من الخطأ منطقيا أن نصف « المكان » الذى يتصورونه فى صورة « كيان » مطلق أو نسبى ، بأنه ثلاثى الأبعاد أو بأنه مستوى ، فان من الخطأ أيضا أن نصفه بأنه ذو أبعاد أكثر تعددا أو بأنه منحنى ! فهذا يشبه خطأ المبادلة مثلا بين وصف « المكان » بأنه مترى أو ياردى !

هذا بخصوص ما يسمى « كثرة » أو « زيادة تعدد » الأبعاد . أما بخصوص مشكلة التحديدات المكانية الرأسية والأفقية للمستوى التحت ذرى ، فهذه ليست فقط مشكلة منهجية،بل وأيضا مشكلة انطولوجية/ وجودية (حيث تتعلق بوجود أو عدم وجود « المكان النوعى » فى ذلك المستوى) .

المكان والمستوى التحت ذرى

لنبدأ أولا بمثال يتعلق بنوعين من التحديدات المكانية فى نفس المستوى العادى ، وهو مثال استخدام البيريسكوب كمنظار من نوع خاص لرؤية سطح الماء من داخل الغواصة تحت الماء . فاتجاه النظر فى البيريسكوب يكون إلى الأمام ، بينما سطح الماء المنظور إليه يكون إلى أعلى . والمسافة المكانية بين الناظر فى البيريسكوب وبين سطح الماء ، هى مسافة مستقيمة مباشرة ، بينما المسافة المكانية الفعلية التى يقطعها مسار شعاع الرصد والصورة المرصودة تتكون من مستقيمات وزوايا متعددة ومتسلسلة . ومعنى ذلك أننا نتعامل فى هذا المثال مع نوعين مختلفين من التحديدات المكانية بين الناظر فى البيريسكوب وبين سطح الماء : النوع الأول ، هو العلاقة المكانية المجردة بين ذلك الشخص وبين سطح الماء (وتتلخص فى أنه يوجد فى أسفل بينما سطح الماء فى أعلى ، وأن المسافة بينه وبين سطح الماء هى كمسافة مجردة ومن ثم مستقيمة ومباشرة تبلغ كذا مترا) . والنوع الثانى ، هو العلاقة المكانية المنظارية ، أى التحققات المكانية لمسار الرصد المنظارى بين ذلك الشخص وبين سطح الماء (وتتلخص في أنه من خلال البيريسكوب يقف أمام صورة سطح الماء وليس فى أسفلها ، وأن المسافة التى يقطعها شعاع الضوء بين سطح الماء وبين عينيه هى مسافة تتسلسل عبر مستقيمات وزوايا متعددة قياسها كذا مترا) . وهكذا نجد إذن نوعين من التحديدات المكانية فى نفس المستوى النوعى ، للعلاقة بين ثابتين هما الراصد وسطح الماء . وهذا يشبه أيضا الفرق بين تحددات العلاقة المكانية المجردة بين مبنى معين ومبنى آخر مثلا ، وتحددات التحققات المكانية للمسافة التحركية أو الانتقالية عبر

الممرات والمسالك التى يجب اجتيازها للوصول من أحد المبنيين إلى الآخر .

لكن مشكلة الفرق بين التحديدات المكانية الرأسية للأحداث التحت ذرية (المرصودة والمتحددة فى أحد الأجزاء الموادية أى فى التحققات المكانية فى المستوى الادراكى العادى) ، وبين التحديدات « المكانية » الأفقية الافتراضية للأحداث داخل تكوينات المستوى التحت ذرى ، هى مشكلة تختلف كثيرا عن ذلك كما ذكرت . وإذا كان المثالان المذكوران يوضحان كيف تختلف التحديدات المكانية المجردة عن التحديدات المكانية الفعلية أى المتحققة ماديا ، حتى فى نفس القطاع المكانى وليس فقط فى نفس المستوى النوعى ، فكيف يكون الاختلاف فى التحديدات المكانية المجردة والفعلية بين مستويين نوعيين مختلفين ــ بل والمستوى الثانى منهما بدون أى ثوابت حقيقية ؟! إننا نواجه فى هذا الموضوع اختلافا نوعيا جذريا بين التحديدات المكانية الرأسية للأحداث التحت ذرية أى لبدايات ونهايات تسلسلاتها المتحققة فى المستوى الادراكى العادى المرصود ، وبين التحديدات المكانية الأفقية الافتراضية للأحداث التحت ذرية داخل المستوى التحت ذرى .

وإذا كان « المكان » هو كما قلنا علاقة بين ثوابت ، فمعنى ذلك بتحصيل الحاصل أن أى تحديدات مكانية تتعلق بالمستوى التحت ذرى ، تستلزم منطقيا الوصول الى « ثوابت » افتراضية على الأقل . ولا يتأتى ذلك إلا بالتفنن فى استخدام الحسابات الرياضية ، التى تبدأ من تحديدات لثوابت رأسية معينة أى فى المستوى الادراكى العادى ، وتستكملها بواسطة التحديدات الزمنية للتغيرات الأفقية فى المستوى التحت ذرى للأحداث المطلوب تحديد مواقعها المكانية . لكن إذا كانت « الثوابت » التحت ذرية هى « ثوابت » افتراضية ، فمعنى ذلك ان « المواقع المكانية » التحت ذرية التى تصل إليها الحسابات الرياضية تكون مواقع افتراضية ، وأنه بعبارة أخرى لا توجد تحديدات للمكان فى المستويات التحت ذرية ــ سواء كانت مجردة أو فعلية ــ ولكن توجد تحديدات رياضية افتراضية تتسلسل عن التحققات المكانية فى المستوى الرأسى ، أى تعبر عن البدايات والنهايات الفعلية فى المستوى الادراكى العادى لهذه « المواقع المكانية » الافتراضية . فخطوط التحديد أو حسابات التحديد التحت ذرية المذكورة التى تتسلسل عن مدركات المستوى العادى بحيث تتعدد وتتعقد رياضيا الى درجة لا يمكن وصفها ، تتحول بذلك إلى حسابات رياضية لا تعبر عن العلاقات المكانية المجردة أو الفعلية بين « مواقع » فى المستوى التحت ذرى . فالفرق بين التحديد المكانى الرأسى للمواقع الموادية التى تقع « داخل » إطارها الأحداث التحت ذرية وبين التحديد الأفقى للمواقع الافتراضية للأحداث التحت ذرية ، هو فرق بين تحديدات المكان كعلاقات بين ثوابت ، وبين تحديدات رياضية معينة « مكملة لتحديدات المكان » ، ولكن لا تشكل هى نفسها تحديدات مكانية بالمعنى المنطقى الصحيح ، لعدم وجود ثوابت ــ أو عدم الوصول حتى الآن الى تحديد ثوابت ــ فى المستوى التحت ذرى . (فهذا هو المعنى الحقيقى أو اللاشعورى لفكرة « التكميل » complementarité ، التى استخدمها الفيزيائيون لتبرير الازدواجات اللامنطقية فى تصوراتهم « التلفيقية » عن الظواهر والخصائص التحت ذرية !) . وللتوضيح السطحى ، أقول إن تلك التحديدات الرياضية عما يسمى « المكان » التحت ذرى ، تشبه فى طابعها « التكميلى » تحديدات الطربوش أو القبعة الذى « يكمل » رأس الانسان ويتموضع عليها ولكن لا يمكن اعتباره جزءا من رأس الانسان !

ونقف هنا قليلا لتوضيح الاختلاف فى المعنى بين نوعين من الحساب الرياضى الافتراضى ، هما : الحساب الرياضى الافتراضى لموضوع معين لا يكاد يوجد فرق بين تحديده الرياضى الافتراضى هذا وتحدده الفعلى . والحساب الرياضى الافتراضى لموضوع افتراضى لا يوجد له (أو لم يعرف له بعد) تحدد واقعى فعلى فى مستوى نوعى معين ــ رغم نجاح هذا الحساب فى التعبير عن طريقة تناوله من مستوى نوعى آخر .

إن كل الأجرام والموجودات الفضائية مثلا تتحرك حركة متصلة . لكنها حركات ذات ثوابت محددة بسهولة . ذلك أن « السكون » أى عدم التحرك أو انعدام الحركة ، يختلف عن « الثبات » الذى يعنى عدم التغير ، والذى

يمكن من ثم أن يكون ثباتا حركيا ، أى من حيث انتظام أو عدم تغير الحركة ، أو من حيث استمرار وعدم تغير العلاقة المكانية بين المتحركات . وبهذا المعنى ، تصبح النجوم التي لا حصر لها فى الفضاء ثوابت تجعل التحديدات المكانية الفضائية سهلة ودقيقة . بل إن تحديد « موقع » جسم فضائى فى لحظة معينة ، يكون أسهل من تحديد « موقع » جسم متحرك على الأرض فى لحظة معينة ، لأن العلاقات المكانية ووحدات القياس الفضائية أكبر كثيرا . صحيح أن تحديد « موقع » الجسم المتحرك فى لحظة معينة ، يعنى تحديد « نقطة » سكونية افتراضية أو « توقع » سكونى افتراضى لذلك الجسم فى تلك اللحظة . وصحيح أن مناقضات الفلسفة الإيلية أثبتت منذ ألفين وخمسمائة عام أن الحركة ليست مجموعا لنقاط أو مواقع سكون (حيث أنها تكون حركة واحدة متصلة رغم قابليتها فكريا للانقسام التثبيتى الى ما لا نهاية) . إلا أنه يمكن بالاعتماد على الثوابت الحركية الفضائية أو الثوابت السكونية الأرضية ، الوصول إلى التحديد الرياضى لموقع محدد لجسم فضائى أو أرضى متحرك فى لحظة محددة ، بافتراض انفصال هذا الموقع عما قبله وعما بعده مكانيا وزمانيا . وهذا التحديد يكون صحيحا ، لأن الفرق بين حركة وسكون ذلك الجسم فى تلك اللحظة المحددة يكون فرقا أصغر من أن يوضع فى الحساب . ولهذا فان الافتراض الرياضى هنا لا يكاد يختلف عن الواقع الفعلى ، بحيث يمكن اعتباره تحديدا رياضيا للواقع الفعلى وليس تحديدا تجريديا . أما بالنسبة للمستوى التحت ذرى ، فالمشكلة ليست مشكلة الفرق بين الحركة الفعلية والسكون الافتراضى فى لحظة معينة (رغم أنه بالحسابات التحت ذرية يكون بالضرورة فرقا هائلا) ، لكن المشكلة هى أصلا عدم وجود ثوابت حركية تتحدد بها وتقاس بالنسبة اليها العلاقات المكانية ، ومن ثم الاضطرار الى الاعتماد على ثوابت سكونية فى مستوى نوعى آخر تتسلسل منه الحسابات الافتراضية .

والخلاصة أنه من التناقض الذاتى أن نتحدث عن « مكان تحت ذرى » أو « تحديدات مكانية تحت ذرية » ، لأن معنى ذلك أن نقول بوجود « علاقات بين ثوابت فى المستوى التحت ذرى الذى لا توجد فيه ثوابت » (أو على الأقل لم نصل بعد إلى تحديد ثوابت حركية له) !

حكاية انحناء المكان

بعد هذا التوضيح عن الطبيعة النوعية لمشكلة « المكان » فى المستوى التحت ذرى ، حتى بالنسبة للمعنى المجرد الصحيح للعلاقة المكانية ، وليس فقط بالنسبة للفرق بين التحديد المجرد والتحقق المادى للمكان ، نرجع الى نقطة تحققات المكان . وفى ضوء ما سبق ، ننظر مرة أخرى فى حكاية ما يسمى « انحناء المكان » ، أو ما يسمى « الخطوط أو المسافات المنحنية » ، فى المستوى التحت ذرى وفى المستوى الفضائى .

إن أقرب مسافة مكانية مجردة بين نقطتين ، هى الخط المستقيم . والخط المستقيم يشكل أقرب مسافة ، ليس لأن هذاهو ما يتحقق فى المستوى الادراكى العادى على الأرض كما تصور أصحاب هندسة لوباتشيفسكى ، ولكن لأن هذا يعنى موضوعيا التجريد الصورى البحت للعلاقة بين النقطتين ، أى بغض النظر عما « يوجد » بينهما ، مما يعنى أن يكون « الاتصال » بينهما مجردا من أى مؤثرات أو اعتراضات أو موانع . وهذا يشبه التجريد الصورى البحت للنقطة باعتبارها موقعا بدون أبعاد ذاتية (أى بغض النظر عن أى طول أو مساحة أو حجم) ، وكذلك التجريد الصورى البحت للمستقيم باعتباره طولا بدون عرض ، والتجريد الصورى البحت للمساحة باعتبارها طولا وعرضا بدون ارتفاع ، الخ . ومن ناحية أخرى ، فاذا كان الخط المستقيم هو بالفعل أقرب مسافة مكانية متحققة واقعيا للاتصال بين نقطتين فى الكثير من حالات المستوى الادراكى الأرضى ، فان هذا يعنى أن الحالات التى يتحقق فيها ذلك لا توجد فيها مؤثرات معرقلة أو معترضة أو موانع تغير مسافة الاتصال أو الانتقال الحركى بين النقطتين ، ولا يعنى على الاطلاق أن التحديد الصورى البحت للمسافة الأقرب باعتبارها الخط المستقيم هو تحديد لتحققات الوجود المكانى فى الواقع الأرضى . وإنما تشابه الاثنان ، لأن التحديد الثانى يعبر عن انعدام الموجودات لمعرقلة أو

المعترضة أو المانعة ، انعداما يشبه التجريد الصورى البحت .

وفى مقابل « التجريد » الصورى البحت و« التجريد » الواقعى المادى ، نلاحظ ما سبق قوله عن أن أى فراغ مادى إنما يرتكز على ملاء تحت مادى (يسمى سطحه المادى مجالا) ، ونلاحظ أن المؤثرات الملائية التى يمكن تجاهلها واعتبارها صفرا فى مستوى الحركات العادية الأرضية (لأنها حركات محدودة وبسرعات محدودة) ، لا يمكن تجاهلها أو اعتبارها صفرا فى مستوى الحركات الميكرو وفى مستوى الحركات الفضائية الكبرى . ومن ثم نستطيع أن نفهم من ذلك لماذا يكون القوس أو المسافة المنحنية هى أقرب مسافة بين نقطتين فى المستوى التحت ذرى وفى المستوى الفضائى . لكننا نقول هذا ، بمعنى أنها أقرب مسافة متحققة مكانيا ، أى أقرب مسار إنتقالى فى التحققات المكانية التحت ذرية أو الفضائية . ومع ذلك ، فان تحديد هذه التحققات المكانية القوسية أو الانحنائية ، لا يلغى ولا يحل محل تحديد المسافة المكانية المجردة بين نقطتين باعتبارها مسافة مستقيمة ، مما يعنى اعتبار هذا التقوس أو الانحناء « تأثرا » أو « معلولا » ينتج عن عدم « تجرد » (أى عدم فراغ) الملاء التحت مادى للمستوى التحت ذرى أو للمستوى الفضائى ، وعن تحقق مبدأ « أدنى تغير ممكن » فى تفاعلات الحركة الانتقالية مع ملاء هذين المستويين . فالقوس أو المنحنى الحركى التحت ذرى أو الفضائى ، هو محصلة التغييرات الصغرى المتصلة ، التى تحدثها ضغوط أو مقاومات الملاء فى مسار الحركة التحت ذرية أو الفضائية التى تحاول أن تكون مستقيمة .

وهكذا نجد هنا أن التمييز بين التحديد المجرد البحت للعلاقة المكانية وتحديد العلاقة المكانية الانتقالية أو التحقق الانتقالى للمسافة المكانية ، هو تمييز يفيد فى استكشاف خصائص الملاء التحت مادى فى التكوينات موضوع البحث ، أى فى استكشاف خصائص مؤثرات « الوسط » الذى يتحقق فيه الانتقال المكانى المرصود ، وذلك بدلا من إهدار هذا التمايز الموضوعى بين مستويات الواقع بدعوى وجود نوعين من المكان ، أحدهما مستوى (أو إقليدى !) والثانى منحنى (أو غير إقليدى !) !

* * *

المبدأ التاسع ـــ مبدأ الالتزام بمنطق الهويات في كافة المجالات القابلة للتحقيق المنطقي

الحــكم المنطــقي

إن أى نوع من الادراك أو التفكيرأو التعبير يستهدف الصواب ، يجب أن يقدم عبارات مفيدة ، أى تعبيرات ذات معان تقبل الصواب أو الخطأ ، أى هويات تشكل أحكاما منطقية Logical judgments (حتى لو اتخذت شكل الاشارات أو التعبيرات السلوكية ولم تتخذ شكل الجمل اللغوية أو القضايا المنطقية Logical propositions) . والتحقيق المنطقي Logical verification ، هو الحكم بالصواب أو بالخطأ على أى أفكار أو تعبيرات مفيدة ، أى هويات identities تشكل أحكاما منطقية . وبديهي أنه لا يوجد علم من أى نوع ، إلا إذا كانت تحديداته قائمة على التحقيق المنطقي . فاذا قال قائل مثلا إنه يوجد « س » فى مكان معين وإنه لا يمكن الوصول بخصوص « س » أو وجودها الى تحديد يقبل الصواب أو الخطأ ومن ثم يقبل التحقيق المنطقي ، فان قوله يعتبر فارغ المعنى يرفض منطقيا . كذلك إذا قال قائل مثلا إنه يوجد « مثلث له أربعة أضلاع » ، فان كلامه يشكل تناقضا مباشرا كاملا فى الهويات يجعله لغوا مختلطا يجب رفضه منطقيا (أى أنه أيضا لا يوصف بالصواب أو الخطأ منطقيا ، رغم أنه يوصف بالخطأ من حيث التعبير اللغوى) .

ومن ذلك ، يتضح المقصود بضرورة التعامل فى مجالات استهداف الصواب بتحديدات أى بهويات تقبل التحقيق المنطقي .

وإذا كان الحكم المنطقي هو نوع من إجراء التعادل أو التساوى بين كفتين أى هويتين يتكون منهما ميزان هذا الحكم ، فان حكم التحقيق المنطقي ـــ كحكم منطقي أعلى يراجع الأحكام المنطقية الأخرى ـــ هو نوع من مراجعة ذلك التعادل أو التساوى بين كفتى الميزان المنطقي . والحكم المنطقي يكون حكما إدراكيا أو حكما فكريا (صوريا أو مضمونيا) . لكنه فى كل الأحوال حكم بالتعادل أو التساوى بين كفتين أو هويتين هما : كفة أو هوية ما يمكن اعتباره (تصريحا أو ضمنيا) « موضوع » الحكم subject ، وكفة أو هوية ما يمكن اعتباره (تصريحا أو ضمنيا) « محمول » الحكم predicate ، حتى لو كان الموضوع أو المحمول يتكون من حكم منطقي أصغر أو من مجموعة أحكام منطقية صغرى .

وسأحاول أن ألخص فيما يلى العناصر الخاصة بهذه الموضوعات (رغم ما قد يتضمنه ذلك من بعض التكرار) .

فأولا ، الحكم المنطقي الادراكي ، هو الذى يحكم بالتعادل أو التساوى بين مدرَكين ذهنيين (بفتح الراء) ، أحدهما مدرَك حسى مباشر . من ذلك مثلا ما يلى : « هذه نار » . فهاهنا يكون التعادل أو التساوى بين المدرَك الحسى أى المباشر للنار ، وبين مدرَك فكرى (بغض النظر عن مكوّناته الانطباعية أو اللغوية) يشكل المسمى أو المعنى الذهنى الفكرى لكلمة أو اسم « النار » . وهذا يعنى أن : المدرَك الحسى الخارجى للنار = المعنى الواقعى للنار = كلمة « نار » . والمدرَك الحسى مثله مثل هذا المسمى أو المعنى كمدرَك فكرى (ومثل الاسم كرمز) ، يعتبر « هوية منطقية » logical identity ، إذا كان محدَّدا بدرجة كافية تتيح التعامل به منطقيا ، أى تتيح وضعه فى موازين التعادلات أو التساويات المنطقية .

وثانيا ، الحكم المنطقي الفكري ، هو الذي يحكم بالتعادل أو التساوى بين مدرَكات محدَّدة كهويات فكرية فقط ، أى بدون الرجوع المباشر الى الواقع الخارجي . وتختلف الأحكام المنطقية الفكرية باختلاف أنواع الهويات المنطقية التي تتناولها ، حيث يمكن من هذه الزاوية تقسيمها إلى :

(١) أحكام منطقية من النوع الصورى أو التعبيرى :

ا ــ الصورى أو التعبيرى البحت : وهو الحكم الذى يتناول هويات بدون ماصدقات أو مسميات واقعية أو تنسب الى الواقع الخارجي ، مثل أحكام الرموز الرياضية البحتة كالأعداد المجردة والأشكال الهندسية المجردة . من ذلك مثلا : « ٢+٢=٤ » .

ب ــ الصورى أو التعبيرى غير البحت : وهو الحكم الذى يتناول هويات تفيد عن ماصدقات أو مسميات واقعية أو تنسب الى الواقع الخارجي ، ولكنه يتناولها من حيث المعنى التعبيرى فقط بغض النظر عن أى ماصدق واقعي . من ذلك مثلا : « الليث هو الأسد » . أو : « الجنّى يعنى العفريت » . وهذا يعنى : كلمة الليث = كلمة الأسد . أو : كلمة الجنّى = كلمة العفريت .

(٢) أحكام منطقية من النوع المضمونى أو الواقعي . وهذه هى الأحكام التى تتناول هويات منطقية ذات ماصدقات أو مسميات واقعية ، تفيد عن أو تُنسب الى مدركات فى الواقع الخارجي ، رغم أنها كأحكام فكرية تجرى التعادل أو التساوى المنطقى بين تلك الهويات فكريا ، بدون الرجوع إلى الواقع الخارجى المباشر ، أى بدون أحكام إدراكية . ويمكن تقسيم الأحكام المنطقية المضمونية أو الواقعية إلى أنواع عديدة ، أهمها :

ا ــ الحكم المضمونى أو الواقعي المجرد ، أى الذى لا يقبل الترجمة المباشرة الى أحكام إدراكية . من ذلك مثلا : « الأرض كروية » وهذا يعنى : الشكل الحجمي للأرض = شكل كرة . ومن ذلك أيضا : « الفضيلة واجب » وهذا يعنى : الفضيلة من حيث اختيارات السلوك الأخلاقى = واجب .

ب ــ الحكم المضمونى أو الواقعي الوقائعي factual ، أى الذى يقبل الترجمة المباشرة إلى أحكام إدراكية . وهذا النوع ينقسم بدوره الى نوعين : ١ ــ وقائعي عام (سواء عام كلي أو عام مركّب) . من ذلك مثلا : « المعدن يتمدد بالحرارة » وهذا يعنى : معدن من حيث الطول + حرارة = تمدد معدنى . ٢ ــ وقائعي فردى . من ذلك مثلا : « قطعة الحديد ا تتمدد بالحرارة » . وهذا يعنى : قطعة الحديد ا من حيث الطول + حرارة = تمدد قطعة الحديد ا . أو : « سقراط إنسان » . وهذا يعنى : سقراط من حيث تصنيفات أنواع الكائنات الحية = انسان .

وفى كل هذه الأنواع من الأحكام ، نجد أن العلاقة بين الموضوع subject والمحمول predicate ، هى علاقة تساوى بين هويتين ــ بغض النظر عن نوع كل منهما ، وبغض النظر عن نوع التساوى نفسه (وهل يعنى التطابق أو التماثل أو الانتماء أو الاندراج ، الخ) . أما من حيث وحدة الكيف وتعدد الكم ، فمن الممكن أن تكون الهوية فى الحكم المنطقى هوية « تركيبية » مكونة من أجزاء أو مكونات فرعية تربطها علاقة . وهذا ما عبرت عنه فى المبدأ الرابع الذى رأيت إضافته الى المبادىء الثلاثة القديمة للهوية ــ بعد تعديل وتوسيع وإعادة تحديد معانيها . والمبدأ الرابع هو كما يلى : أ = ا + آ +اآ .

وكما أوضحت فى موضوع « التناقض والطريق الثالث » ، فان منطق الهويات وعدم التناقض هو المنطق الشامل للوجود والتفكير والتعبير . ولا يوجد « منطقان » ، أحدهما يسمى « المنطق الصورى » (للهويات وعدم التناقض) ، والآخر يسمى « المنطق الجدلى » (لاجتماع النقيضين !) ، لأنه لا يوجد منطق لعقل الانسان ومنطق لـ « عقل » الطبيعة ! كذلك لا توجد أى أنواع أخرى من المخترعات المعاصرة للمنطق ، إلا إذا كانت فروعا لمنطق الهويات .

وبخصوص مفارقة اجتماع النقيضين ـــ تحت أى اسم كانت ـــ يجب ألا ننسى أن تقاليد التجهيل وصناعة اللاعقل وصناعة الكرامات والتجليات الصوفية المزعومة والأسرار الاجرامية للسحر الأسود وغيرها ، كانت تهتم منذ أقدم العصور باستخدام أفيون « اجتماع النقيضين » مع أفيون « عدم التحدد » فى تنظير وتكريس خرافات ولا معقولات الكهنوت الوثنى والكنسى . وقد أوضح علماء الجماعات البدائية منذ القرن الماضى أن عدم الشعور بالتناقض وعدم تحدد الهويات ، هو سمة مميزة للذهن البدائى الخرافى . ولهذا نجد أن كهنة التجهيل والتوحيش الحيوانى وصناعة اللاعقل والانفصام الادراكى والتفكيرى ، يهتمون دائما اهتماما أساسيا باستخدام ميكانيزمات « تكافؤ الضدين » ambivalence وعدم التحدد indeterminacy فى تحطيم وهدم أو إضعاف ميكانيزمات العقل والتحديد ، التى تعبر عنها مبادىء الهوية وعدم التناقض . وبعد مراحل الظلام الشامل فى أوروبا فى العصور الوسطى ، ولمواجهة عقلانية حركة النهضة ، برزت منذ القرن الخامس عشر مقدمات التنظيرات الحديثة لاهدار مبادىء الهوية وتكريس اجتماع النقيضين . فقد ظهر هذا بشكل خاص عند بعض اللاهوتيين والصوفية الألمان ، مثل دى كوزا Cusa ثم بوهمى Bohme ثم هامان Hamann . ثم تحولت هذه المفارقة الغريبة عن اجتماع النقيضين إلى « نظرية » فلسفية عند هيجل ، نقلها عنه ماركس !

الميزان الصورى للهويات الفكرية

إذا كان الحكم المنطقى الادراكى هو تقرير للتعادل أو التساوى بين هويتين لمدركين أحدهما حسى مباشر ، فمعنى ذلك أنه يعتمد على صحة ودقة الادراك الحسى والادراك التصنيفى ، أى يعتمد على صحة ودقة الميزان الادراكى للذهن mind ، كمدرِك مباشر (بكسر الراء) للواقع الخارجى ، أو كمستقبِل (بكسر الباء) لتأثيراته الحسية ومعطياته المباشرة ، مع صحة ودقة التحديد أى التصنيف الفكرى للعقل reason . أما الحكم المنطقى الفكرى كتقرير للتعادل أو التساوى بين هويتين فكريتين بغض النظر عن مسميات كل منهما (سواء كانت صورية أو مضمونية) ، فهو يعتمد على صحة ودقة التفكير العقلى ، أى على الميزان المنطقى أو الاستدلالى للعقل . وهذا الرأى له معنى هام جدا فى المنطق . فالقول بأن أى حكم منطقى فكرى هو تقرير لـ « علاقة » التعادل أو التساوى المنطقى بين كفتين فكريتين ، بغض النظر عن محتوياتهما وعما إذا كانت هويات صورية أى تعبيرية أو هويات مضمونية أى واقعية ، إنما يعنى القول بأن الحكم المنطقى الفكرى بمختلف أنواعه هو « تقرير للتساوى الصورى » ، حتى لو كان يقرر التساوى أو التعادل بين هويات مضمونية أى واقعية . فالميزان المنطقى الفكرى ـــ الذى هو ميزان لا يتعامل إلا بعلاقة التساوى ، وذلك باثباتها أو بنفيها أى بتقرير اللاتساوى ـــ هو من ثم ميزان صورى . وإذا كان الاستدلال inference هو انتقال أو تسلسل لأحكام منطقية فكرية ، أى لعلاقات تساوى أو تعادل منطقى بين مختلف أنواع الهويات المنطقية للأحكام التى يتناولها ، فمعنى ذلك أن الاستدلال ليس إلا سلسلة من « التساويات أو التعادلات الصورية » ، وأن « التساوى أو التعادل الصورى » هو وحدة الاستدلال . فالاستدلال المنطقى من أى نوع ، هو بمثابة « القبانى العمومى » الذى يختص بتصنيف أو بمراجعة تصنيف الهويات الفكرية أى الموزونات المنطقية من زاوية « علاقة » التساوى أو التعادل ـــ بغض النظر عن أى اعتبارات اخرى . وبسبب هذه المهمة « العمومية » التى يختص بها الاستدلال المنطقى ، فضلا عن اختصاص الفلسفة بتحديد المبادىء والتصنيفات والتصورات الأعم التى تتعلق بكل العلوم ، اتخذت الفلسفة موقع « علم العلوم » Scientia Scientiarum .

وهذه الحقيقة عن معنى الاستدلال أى التساوى المنطقى ، تنقلنا الى نتيجة هامة أيضا بخصوص الثنائية المعروفة والشائعة فى المنطق ومناهج البحث : ثنائية « الاستنباط » deduction و« الاستقراء » induction .

ومشكلة هذه الثنائية ، لا تتعلق بالمبادلات المزعومة بين وسيلة العقل ووسيلة الحواس ، أو وسيلة النظرية ووسيلة التطبيق ، أو منهج التأمل الفكرى ومنهج التجريب العملي ، الخ . ذلك أن كل ثنائية فى هذه المبادلات تتكون من طرفين متداخلين متقاطعين وكذلك متكاملين لا يمكن المبادلة بينهما ، كما أن ميزان الهويات أو منطق الهويات هو أساس التحديد الذى ترتكز عليه بالضرورة كل ثنائية من هذه الثنائيات . لكن المشكلة الشائعة فى موضوع « الاستنباط » و« الاستقراء » ، هى مشكلة النظر اليهما كمنهجين اثنين أو كنوعين اثنين من الاستدلال . ذلك أن النظر الى « الاستنباط » باعتباره هو وحده منهج ومنطق الهويات ، إنما يرتبط بالنظر الى نقيضه وهو « الاستقراء » باعتباره منهج تخطّى منطق الهويات بحجة « التقرير التسجيلى للواقع » أو التعبير عن « احتمالات الواقع » ! وهذا الموقف الخاطىء — الذى تطرف فيه علماء الفيزياء إلى درجة القول بمبدأ « التكميل بين المتناقضات » وبمبدأ انعدام المنطق والضرورة فى الواقع الموضوعى باسم « اللاحتمية » و« عدم التحدد » — نجده واضحا عند الوضعيين المحدثين أو الوضعيين الذين يسمّون أنفسهم بالمنطقيين (فضلا عن التحليليين عموما مثل برترند رسل) . ثم نجده أيضا فى تقليعاتهم التخليطية ، مثل ما يسمى « المنطق المتعدد القيم » many-valued logic .

تطور المغالطات عن الاستنباط والاستقراء

لنتأمل أولا الرأى المأخوذ به عن « الاستنباط » و« الاستقراء » باعتبارهما منهجين أو نوعين مختلفين من الاستدلال .

إنهم يرون أن « الاستنباط » منهج استدلالى ولكن من داخل الفكر الصورى غير المضمونى ، أى الذى لا يتعلق بالمدركات الواقعية (وهم يقصدون بذلك أنه لا يتعلق أيضا بالمضمونات الواقعية وليس فقط لا يتعلق بالمدركات الحسية المباشرة !) ، بينما يرون أن « الاستقراء » منهج استدلالى أيضا ولكن من المدركات الحسية الخارجية (رغم ان معنى ذلك بالضرورة أنه كاستدلال لا بد أن ينتقل الى استنتاجات فكرية !) . وبهذه النظرة ، يعتبرون « الاستنباط » استدلالا يلتزم بمبادىء الهوية لأنه استدلال « صورى تحليلى » ، مما يعنى فى رأيهم أنه لا يتعامل إلا بالأحكام الصورية المفرغة وبالتحليل فقط ، أى باستخراج أو استنتاج المكونات أو الهويات الصورية غير الواقعية وبدون تكوين مكونات أو هويات جديدة ! (لأن إفادة هويات جديدة يشكل فى زعمهم « تركيبا تجريبيا » وليس « تحليلا صوريا » !) . ومن ثم يقولون إن « الاستنباط استدلال لا يفيد جديدا » ! — رغم أن أى استدلال ذى معنى ، يفيد بالضرورة هويات جديدة مساوية للهويات السابقة على أساس مبادىء الهوية أيضا ! ولهذا نجد أن الوضعيين المحدثين يستخدمون صفة tautological بمعنى « التكرارى » وليس بمعنى صفة « تحصيل الحاصل » المنطقى . وبذلك فهم لا يفرقون بين الترديد الببغاوى أو الآلى الذى لا يفيد جديدا ، وبين ما يعتبرونه « استدلالا صوريا » — مع أن الاستدلال المنطقى لا يمكن فى كل الأحوال إلا أن يكون استدلالا فكريا ، أى استدلالا بعلاقات التساوى الصورى أو بتحصيل الحاصل الصورى بين الهويات الفكرية المتعددة ، وليس بمعنى أنه مجرد تكرار ! وموقفهم فى هذا يشبه القول بأن استخدام نفس المفردات ، أو حتى استخدام نفس الحروف الابجدية ، لا يمكن أن يؤدى إلى الوصول إلى تكوينات جديدة أو إفادات جديدة !

وفى مقابل هذا « الاستنباط » كما يتصورونه ، يعتبرون « الاستقراء » استدلالا تركيبيا تجريبيا empirical (بالمعنى الادراكي المباشر ، أى من التجربة الحسية وليس من التجريب) . ومن ثم يرون أنه لا يلتزم بمبادىء الهوية ، لأنه يتعلق بالواقع الخارجي ولأنه يفيد جديدا ! ويلاحظ أنهم لا يميزون بين « المعنى الصورى » formal meaning و« المعنى الواقعى » أو « المضمون » content . فهم يعتبرون الحكم « الصورى » حكما شكليا بحتا بدون معنى (كالمعادلات الجبرية) ، بينما يعتبرون الحكم الصورى الذى يتناول المعنى حكما مضمونيا — أو بتعبيرهم « ماديا » .

أما ما أعتبره حكما فكريا مضمونيا أى يتعلق بالواقع ، فيعتبرونه تعبيرا إدراكيا « كليا » لا يتحول إلى حكم منطقى إلا إذا استخرجنا جزئياته الادراكية المباشرة ، التى تعبر فى رأيهم عن وقائع جزئية مباشرة لا تتحدد بالهويات المنطقية ولا تستدل منها هويات منطقية ! وبذلك يلغون كل الأحكام المنطقية المضمونية المتعلقة بالواقع ، ويقصرون أحكام الواقع على الأحكام الادراكية الحسية المباشرة التى لا تخضع فى رأيهم لمنطق الهويات !

والحقيقة أن الحكم الادراكى الحسى المباشر ، هو كما قلت حكم بالتساوى بين نوعين من « المنبهات الذهنية » : أحدهما يشكل هوية إدراكية حسية ، والثانى يشكل هوية مضمون أو معنى واقعى تعتبر هوية فكرية . وهكذا ، فان الادراك الحسى المباشر لا يتخطى منطق الهويات . ومن ناحية أخرى ، فان « الاستقراء » لا يمكن أن يقف عند المدركات الحسية المباشرة ، كما أنه لا يمكن أن يتقدم بدون أساس منطقى ، ومن ثم يجب أن يتقدم باستدلال هويات فكرية واقعية على أساس مبادىء الهوية،لأن المنطق لا يعرف مبادىء ضرورية إلا مبادىء الهوية . لكنهم يرفضون هذا التصور المنطقى الواضح ، ويشككون فى « الاستقراء » فيقولون إنه منهج « استدلالى احتمالى » — بدون أساس منطقى لمعنى « الاستدلال » ولمعنى « الاحتمال » هنا ! ذلك أن « الاستدلال » لا يمكن أن يكون إلا على أساس الحكم بالتساوى بين الهويات ، بينما « الاحتمال » بالمعنى المنطقى الصحيح يتعلق بتعدد البدائل نتيجة عدم تحدد أسبابها ، وليس نتيجة أى « تكرار » قد يكون مصنوعا . ومن ثم فهو لا يتعلق بالتحديدات أو القوانين الموضوعية المحدَّدة منطقيا للوجود . ومعذلك ، يحاولون تبرير هذه المفارقة المتناقضة التى يطرحها تصورهم التشكيكى للاستقراء كاستدلال من نوع احتمالى،فيقولون بصراحة إن الاستقراء العلمى الذى لا يمكن أن يصل إلى درجة التعداد التام ليحصر كل المعدودات التى يحمل عليها أحكامه ، هو رغم ذلك كاستدلال لأحكام كلية يحمل أحكامه على كل الجزئيات التى تندرج تحت أحكامه الكلية ، وأنه كاستدلال يفيد جديدا إنما يستخرج نتائج من مقدمات لا تتضمن كل النتائج ! وهنا نلاحظ تصورهم اللامنطقى عن أن « الجديد » يتمثل فى الخروج على مبادىء الهوية ، وتقديم نتائج غير متضمنة فى المقدمات ! لكن المشكلة الحقيقية فى الاستقراء ، ليست مشكلة إضافة « جديد » لا منطقى نتيجة استحالة « تعداد » أو « حصر » الجزئيات فى الماضى والحاضر والمستقبل ، وإنما هى مشكلة « استكشاف » الطبائع الثابتة أى « الهويات الثابتة » للواقع الحقيقى . وهذا هو معنى ضرورتها الكلية . وبدون الاعتراف بذلك ، فلا معنى أيضا للاحتمال المزعوم عن قوانين الواقع ، لأن « التكرار » فى حد ذاته لا يمكن أن يشكل تبريرا « منطقيا » (وليس نفسيا) للضرورة ولا للاحتمال . وعلى كل حال ، فالمهم أنهم بعد أن ألغوا إمكانيات « التوليد » المنطقى (بالتعبير السقراطى) فيما يسمى عندهم « الاستنباط » بحيث جعلوه منهجا تكراريا عقيما لا يلد جديدا ، استداروا إلى المقابل الآخر الذى يسمونه « الاستقراء » فجعلوه منهجا يخرج على مبادىء الهوية ويقوم عى المفارقة المذكورة أوالتناقض المذكور !

ومن الناحية التاريخية ، فهذه التشكيكات هى مجرد سفسطات قديمة ، اخترعها السفسطائيون القدماء ثم التقطها اللاهوتيون فى العصور الوسطى (انظر مثلا الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ، بل وانظر حتى ابن خلدون فى الفصول الخاصة بالعلوم الفلسفية فى « المقدمة » !) . وكان هدفهم من ذلك ، هو التشكيك فى أفكار الفلسفة والعلوم الطبيعية التى كانت تندرج فيما يسمى « العلوم العقلية » ، والقول بأن المعرفة اليقينية الوحيدة هى المستمدة مما يسمى « الوحى » ، وأن العلوم الصحيحة الوحيدة هى ما يسمى « العلوم الدينية » . بل إن موقف التحليليين والوضعيين المحدثين أشد سفسطة من موقف اللاهوتيين فى العصور الوسطى ، لأن هؤلاء كانوا على الأقل يحترمون العلوم الرياضية القائمة على مبادىء الهوية ، ولا يزعمون أنها تكرار لا يفيد جديدا !

أما فى العصر الحديث ، فان هذاالتصور عن ثنائية « الاستنباط » و« الاستقراء » كمنهجين متقابلين بالطريقة المذكورة ، هو تصور لم تبدأ مقدماته إلا منذ سفسطات وثنائيات الفيلسوف هيوم ثم الفيلسوف الألمانى كانط فى

القرن الثامن عشر . ورغم أن العقلانيين حتى القرن التاسع عشر كانوا يعتبرون مبدأ العلّية أو السببية التامة تطبيقا لمبدأ الهوية لأنه يقرر التساوى بين هوية العلة وهوية المعلول ، فقد التقط التحليليون والوضعيون المحدثون فى موضوع الهويات ، ثنائية « التحليل » فى مقابل « التركيب » ، من تخليطات كانط الذى أخذها عن بعض سفسطات هيوم .

وكان كانط يزعم أن « الأحكام التحليلية » هى الأحكام التى لا تفيد جديدا ، لأنها تعتمد على تحصيل الحاصل أو تكرار الهوية ، أى تستخرج الموضوع من المحمول . من ذلك مثلا قولنا : « الكل أكبر من الجزء » (حيث الكل يعنى مجموع الأجزاء) ، و« الأجسام ممتدة » (حيث الجسم يعنى الامتداد) . أما « الأحكام التركيبية » عنده ، فهى التى تضيف جديدا أو تقدم تركيبا جديدا بين المحمول والموضوع . ومع ذلك ، فانه لم يقصر هذه الأحكام التركيبية على النوع التجربى الذى يزعمون أنه « يضيف » إلى المحمول موضوعا من التجربة الحسية ، بل جعل من هذا النوع التركيبى أيضا القضايا الرياضية البسيطة ، مثل : ٧ + ٥ = ١٢ ! وهذا لأنه يزعم أن « فكرة » العدد ٥ و« فكرة » العدد ٧ ، لا تتضمنان « فكرة » العدد ١٢ ! وهو فى ذلك لم يتجاهل فقط فكرة علاقة « زائد » (+) التى تجمع بينهما ، بل تجاهل أيضا أن الهوية التى تجمع خمس وحدات وسبع وحدات ، هى نفس الهوية التى تتكون من اثنتى عشرة وحدة ! أى أن الهوية (٥ + ٧) تساوى الهوية (١٢) . ومعنى ذلك أنه لم يدرك أن مبدأ الهوية لا يعنى فقط تساوى الهوية مع نفسها (ا = ا) ، لكنه يعنى أيضا التساوى التماثلى بين هويات متعددة (ا = ب) .

لكن الذى يهمنا هنا ، هو أن كانط ــ رغم تخليطاته ــ كان يدرك أن عبارة « عدم إفادة جديد » ، يجب ان تقتصر على التكرار المباشر ، ويجب ألا تقال على أنواع « الاستنباط » الصورى غير التجربى الذى يفيد رغم ذلك « أفكارا جديدة » . وقد حاول أن يبرر ذلك بارجاعه إلى خرافة ما يسمى القوالب الأولية أو القبلية apriori القائمة مسبقا فى الذهن ، لأن هذه « الأفكار الجديدة » لا ترجع فى تصوره الى مبادىء الهوية ! وعلى خلاف ذلك ، اعترف التحليليون والوضعيون المحدثون بأن كل الرياضيات وغيرها من الاستدلالات الصورية إنما ترجع الى مبادىء الهوية ، ومن ثم اعتبروها كلها أحكاما « تحليلية » تكرارية لا تفيد جديدا ، وأسموها « استنباطا » ! واعتبروا الأحكام « التركيبية » التى يقول كانط إنها تفيد جديدا،هى فقط الأحكام التجريبية التى أسموها « استقراء » . وزعموا أيضا مثل كانط أنه لا يعتمد على مبادىء الهوية ، ومن ثم يفيد جديدا احتماليا مشكوكا فيه !

أما فى الفلسفة اليونانية القديمة ، فقد كان سقراط يستخدم « التوليد » الاستدلالى الجدلى كنوع من الاستنباط والاستقراء معا . وكذلك أيضا كان « القياس » الأرسطى « استنباطا » يتعامل فى أحكام « استقرائية » . ذلك أن « الاستقراء » كان يعتبر عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من القدماء ، نوعا من الاستدلال الصاعد من الجزئى،أى الاستنباط التجميعى أو التصنيفى للأحكام الكلية ، التى تشكل مقدمات الاستدلال الهابط أو الاستنباط الهابط من الكلى الى الجزئى . وحتى فرنسيس بيكون رائد الاستقراء الحديث ، كان قريبا جدا من هذه النظرة الى الموضوع . فقد كان هجومه الشديد على المنطق الأرسطى والمدرسى / الاسكولائى ، هجوما ضد التركيز على اتجاه الاستدلال الهابط من الكليات الى الجزئيات ، بينما كان المنهج الذى يدعو إليه هو « التعميم المنهجى » ، أى استقراء أو استنباط الكليات من الجزئيات الادراكية . وهذا التصور الذى يميز بين اتجاهين لمنهج واحد وليس بين منهجين مختلفين ، نجده أيضا عند ديكارت ثم كوندورسيه وزملائه .

سفسطات اللاحتمية

بهذه اللمحة التاريخية عن مسار وتطور الأخطاء فى هذا الموضوع ، يمكن أن نكتشف أن محور التغليط والتخليط الذى نتجت عنه تلك الأخطاء المتزايدة ، هو دعوى اللاحتمية أو عموما التشكيك اللامنطقى فى الضرورة الطبيعية .

والوضعيون المحدثون يتخذون صراحة هذا الموقف كنقطة بدء لتصوراتهم المنهجية الخاطئة ، ويقولون صراحة إن منهجهم الاستقرائى يواجه مشكلة غير قابلة للحل ، يسمونها « افتقاد الضمان المنطقى للضرورة » . ومن ثم يصلون الى درجة القول بـ « احتمال » أو « عدم استحالة » انقلاب مختلف قوانين الوجود الى عكسها ! من ذلك مثلا قولهم بأن من الممكن أو من المحتمل أن يتمدد الحديد بالبرودة وأن ينكمش بالحرارة ! وفى ذلك يتضح لنا أن كلمة « احتمال » تستخدم عندهم عمليا بالمعنى السفسطائى القديم الذى يسمى فى الفلسفة باسم « الامكان المطلق » Contingence absolue ! وهو ما يعنى بالتعبير الدقيق ، « الامكان اللامنطقى » أو « العبث اللامنطقى » ! ذلك أن نفى الحتمية الشاملة عن الواقع الخارجى ــ أى نفى الضرورة الثابتة والقابلة للتحديد عن مدركات وقوانين الواقع ــ إنما يعنى القول بأن الواقع ليس له منطق محدد ولو كان احتماليا ، ومن ثم يصبح قولهم باستقراء الواقع الخارجى أو الرجوع إليه مرادفا للقول باهدار المنطق وإهدار الضرورة بل وإهدار الاحتمال .

لكن نفى الحتمية الشاملة والقول باللاضرورة أو اللامنطقية فى الواقع الخارجى ، إنما يعنى أولا وقبل كل شىء نفى كلمات دعواهم هذه وتبريراتها ، لأن تحدد واستمرار أى رمز أو حرف أو كلمة فى الذهن أو بالصوت أو على الورق ، إنما يعنى بتحصيل الحاصل تقرير الحتمية والضرورة الثابتة والمنطق المحدد للواقع . وكما قلت عند تناول المبدأ الثانى الخاص بالحتمية ، إذا كان ديكارت قد رد على التشكيك فى الوجود بالمبدأ المعروف : « أنا أشك أو أفكر ، إذن فأنا موجود » ، فالمبدأ فى هذا الموضوع هو : « أنا أشك أو أفكر فى ضرورة الواقع ، إذن فتلك الضرورة موجودة » .

فالقول بالحتمية والضرورة الثابتة والمنطق المحدَّد للواقع ، يعنى ببساطة أن الواقع لا يخالف نفسه ، وأنه إذا صح الذهن والحواس ووسائل الاحساس وإذا توفر لها التعدد الوقائعى الكافى للتعبير الصحيح عن الواقع وفق القواعد والضمانات المنهجية العلمية المطلوبة ، فان الادراك البشرى هو أيضا لا يخالف نفسه ، لأنه يوافق ولا يخالف الواقع الخارجى . لكن المخالفة أو الخطأ أو الانخداع أو ما إلى ذلك ، يمكن أن تحدث فى عمليات « التصنيف » ، أى فى تحديد الهويات الادراكية أو الهويات الفكرية أو هويات التساوى المنطقى الاستدلالى . وبعبارة اخرى ، نقول إن مشكلة المخالفة فى الأحكام الواقعية هى مشكلة خطأ بشرى ، أى مشكلة مدى موافقة أو مطابقة التصنيفات البشرية للتحددات الموضوعية الخارجية ، وليست طبعا مشكلة مخالفة أو خطأ فى الواقع الخارجى نفسه . ومن ثم فلا معنى للاحتمال فى تحددات وقوانين الواقع .

والتصنيف يعنى توزيع المصنفات الادراكية أو الفكرية على هويات محددة (سوا كانت محددة مسبقا قبل التصنيف أو محددة لاحقا خلال عملية التصنيف) ، بينما الاستدلال هو أيضا نوع من الت يف المتسلسل الذى يستنتج المزيد من الهويات أو التساويات المنطقية . فعمليات التحديد الادراكى هى عمليات تصنيف للتساوى المنطقى بين الهويات الادراكية والهويات الفكرية التى تشير إليها ،وعمليات الاستدلال هى عمليات تصنيف للتساوى المنطقى بين هويات الأحكام والعقل البشرى هو جهاز تصنيف للمدركات الخارجية والداخلية . ووسيلة ذلك كله ، هى اللغة . فالتحديد الادراكى أو الفكرى كتحديد تصنيفى ، يصنف المسميات الادراكية والفكرية لغويا كهويات . وهذا التحديد اللغوى المنطقى للهويات يشمل هويات الادراك والتعبير والتفكير ، ومن ثم يحدد الحسابات الصورية والمضمونية للعقل البشرى وللعلم .

وبمنطق التصنيف الادراكى والفكرى واللغوى المذكور للهويات ، يمكن الرد على الوضعيين المحدثين وغيرهم من أصحاب نظريات « الاحتمال » اللامنطقى ، بأنه إذا أمكن « اكتشاف » قطعة « حديد » تمددت بالبرودة بالشروط التى كان يجب أن تنكمش فيها ، أو أنها انكمشت بالحرارة بالشروط التى كان يجب أن تتمدد فيها ، يكون معنى

ذلك بالضرورة المنطقية : إما أنها لم تكن أو لم تعد حديدا ، وإما أن عمليات التبريد أو التسخين لم تكن كذلك . أى أنه فى كل الأحوال يكون ثمة خطأ فى تصنيف الهويات الادراكية أو الفكرية المستخدمة فى الحكم المذكور الذى يعبر عنها لغويا ، لأن الواقع لا يخالف نفسه ، والحتمية الواقعية صحيحة بتحصيل الحاصل .

وهذا ينبهنا إلى أن كل تحديد ــ كتحديد تصنيفى وانتفائى ــ يكون بالضرورة تحديدا شرطيا ، سواء كانت شرطيته صريحة أو ضمنية . فشرطية التحديد هى التى ترسم حوله الدائرة التصنيفية الانتفائية التى تصوغه فى هوية قابلة للتعامل بها تعاملا دقيقا فى موازين التساوى أى الاستدلال المنطقى . ومعنى ذلك أيضا ، أن كل هوية هى « شريحة » منظورية من التحديدات الشرطية ، لأنه لا يمكن رسم الدائرة التصنيفية الانتفائية التى تصوغ الهوية المنطقية إلا بطريقة منظورية شرطية . فاذا تأملنا مثلا التحديد اللغوى لظاهرة « غليان الماء فى درجة مائة » كهوية منطقية فكرية (مستدلة أصلا من عديد من الهويات الادراكية المباشرة بطريقة منهجية صحيحة أى تعبر عن الواقع الطبيعى) ، نجد أنها تشكل شريحة منظورية لجانب معين من سائل معين مصنّفة تصنيفا جامعا مانعا بالكثير من التحديدات الشرطية ، بما يجعل الاستدلال الفكرى منها نوعا من تحصيل الحاصل . وهذا يشبه ــ من حيث « علاقة » التساوى المنطقى ، رغم الاختلاف من حيث « نوعية » التحديد المنطقى والحكم المنطقى ــ استدلال باقى الطرح فى مسألة حسابية تقول : « إذا كان معك خمسة قروش صرفت منها ثلاثة قروش ، فكم يبقى معك ؟ » .

إن الضرورة المنطقية فى الحكم ، هى ضرورة التساوى بين هوية الموضوع وهوية المحمول ، أو بين هوية المقدمات وهوية النتيجة . وهذا يعنى أن « الضرورة المنطقية » فى الحكم الفكرى ــ مهما كانت نوعية أطرافه ــ ليست إلا « ضرورة تحصيل الحاصل » فى تحديدات الهويات ، لأن التساوى هو العلاقة المنطقية الوحيدة التى لا يتعدد فيها الامكان المنطقى . ولما كان التساوى الفكرى هو علاقة صورية أى تعبيرية ، فبقدر ما نصل الى شرطيات أكثر لزيادة دقة الدائرة التصنيفية الانتفائية exclusive (الجامعة المانعة) لأى هوية منطقية ، بقدر ما يتيح لنا ذلك المزيد من الدقة فى استدلالات الضرورة المنطقية منها . فاذا كانت ضرورة الأحكام الصورية البحتة هى أدق أنواع الضرورة ، فذلك لأن زيادة شرطياتها التجريدية تصل الى درجة تجعلها أشبه بصفائح الخزانة الحديدية المتينة والمغلقة إغلاقا دقيقا محكما ، ولكن أيضا التى لا يوجد فيها على الاطلاق أى محتويات . ومن ثم تكون استحالة التلاعب فى محتوياتها مضمونة مائة فى المائة ! أما « ضرورة » تحصيل الحاصل فى الأحكام المنطقية الفكرية بخصوص تحددات وقوانين الواقع ، فتعتمد على مدى دقة تحديدات وشرطيات الصياغة التصنيفية لهويات الواقع اللانهائى الذى لا يمكن إغلاق تصنيفاته إغلاقا كامل الدقة .

معنى جديد للاستقراء

من ذلك كله ، يمكن أن نكرر أن ثنائية « الاستنباط » و« الاستقراء » كمنهجين متقابلين بالتصور التحليلى والوضعى المحدث ، هى ثنائية خاطئة وتسبب الكثير من الاختلاط والخطأ . وإذا أخذنا بالتحديدات المقترحة للمصطلحات المنطقية الهامة ، يمكن أن نقول إن معظم ما يسمونه « الاستقراء » هو مثل ما يسمونه « الاستنباط » عبارة عن استدلال لعلاقات صورية أى تعبيرية ، لأن الاستقراء لا يمكن منطقيا أن يتقدم من المدركات المباشرة إلا بالاستدلال الفكرى أى الاستنباطى ، بغض النظر عن نوع مقدماته أو حلقاته . ذلك أن « صورية » علاقة التساوى الفكرى لا تعنى كما قلت « صورية » مكونات التساوى ، وإلا لكان معنى ذلك أن التساوى فى الموازين مثلا يعنى تماثل أنواع الموزونات ! ولهذا ، فرغم أن الاستقراء يبدأ من الجزئيات الادراكية المباشرة ويعتمد أساسا عليها من خلال أحكام التساوى بين نوعى « المنبهات الذهنية » المحددة منطقيا كهويات ، إلا أنه يتقدم منها بعد ذلك بالاستدلال من خلال أحكام التساوى الصورى بين الهويات الفكرية .

أما الثنائية الصحيحة أو التقابل الصحيح هنا ، فليس بين الاستنباط والاستقراء ، وليس بين المنهج الصورى أو التحليلي والمنهج التجربى empirical أو التجريبي experimental أو التركيبي ، ولكنه بين نوعين من الأحكام المنطقية هما : الأحكام الفكرية (سواء كانت صورية أو واقعية) ، فى مقابل الأحكام الادراكية . أو بين نوعين من الاستدلال هما : الاستدلال النظرى أى بدون الرجوع الادراكي المباشر الى الواقع (لأن الاستدلال يمكن أن يستخدم أحكاما مضمونية أى واقعية حددتها عمليات ادراكية سابقة) ، فى مقابل الاستدلال التجريبي أو العملى أى الذى يبدأ من أو يعتمد أساسا على الرجوع الادراكي المباشر إلى الواقع . ولا مانع من تسمية هذا النوع الثانى من الاستدلال باسم « الاستقراء » ، وذلك من حيث لا يقابل « الاستنباط » . لكن الأدق أن نقصر اسم « الاستقراء » على النشاط العملى المعملى (أو عموما الرصدى) ، أى النشاط العلمى المتخصص فى تحديد وتصنيف المدركات المباشرة .

وبعبارة اخرى ، الأدق أن نقصر اسم « الاستقراء » على العمليات العلمية المنهجية المتخصصة فى استقصاء وتجريب ورصد وتجميع المدركات المباشرة للواقع الخارجى ، بناء على توجيهات وتصنيفات الاستدلال العلمى الفنى ، الذى يعود فيتناول نتائج تلك العمليات بالمزيد من التصنيف والاستدلال ، فى تفاعل حلزونى متكامل . وبذلك يكون المعنى الأدق للاستقراء ، هو أنه النشاط العلمى المنهجى المتخصص فى الادراك التجريبي الرصدى للوقائع الفعلية . أى أن الاستقراء يشكل فى حلقات البحث العلمى وإقامة البناءات العلمية ، حلقة تحصيل مواد البناء التى يطلبها أو يقبلها العلم ، والتى يتناولها البحث العلمى بعد ذلك بالمزيد من التصنيف والاستدلال بواسطة منطق الهويات ، ليقيم منها التكوينات البنائية المناسبة . وهذا التحديد لمعنى « الاستقراء » بدون الثنائية المذكورة ، لا يفيد فقط فى التخلص من المفارقات التى تثيرها تلك الثنائية ، بل يفيد أيضا وأساسا فى نقطتين هامتين ، هما :

أولا ــ أن الاستقراء بهذا المعنى ، يكون غير مختص بـ « استدلال » تقريرات « الضرورة » الاحصائية أو ما يسمى « ضمانات » الكلية . وذلك لأن تقرير الضرورة المنطقية للأحكام العلمية ، يكون مهمة استدلالية استنباطية تدخل فى عمليات التناول العلمى للتحصيلات الفكرية المضمونية للاستقراء ، أى مهمة لا تخص الاستقراء ولكن تدخل فى عمليات تصنيف الهويات أو التساويات الفكرية الواقعية تصنيفا يتضمن كما قلت الشرطيات المنطقية للضرورة الكلية . أما تقرير الضرورة الخارجية للتحصيلات الادراكية ، فيكون تقريرا فلسفيا تفرضه الضمانات المنهجية للادراك الاستقرائى ، من حيث تضمن أن تلك المدركات الخارجية تشكل وقائع موضوعية أى وقائع حقيقية لا وقائع مصطنعة أو محكومة بمؤثرات سرية أو مرتبطة بمسببات خاصة ، الخ . وبذلك تضمن أن تلك المدركات هى حقا مدركات الواقع الخارجى فى « الشرائح » أو الدوائر أو الهويات التصنيفية الانتفائية المحددة علميا ، مما يعنى أن ينطبق عليها مبدأ الحتمية الشاملة أو الضرورة الشاملة ، أى عدم مخالفة الواقع لنفسه ، كمبدأ فلسفى متضمن فى أى تساؤل أو تفكير بهذا الخصوص .

وثانيا ــ أن الاستقراء بهذا المعنى ، يكون مجرد وسيلة « تحصيل » للمدركات المباشرة من الواقع الخارجى ، أو وسيلة « تحقيق منطقى » logical verification من النوع الادراكى ، أو عموما وسيلة « رجوع » إلى ــ أو « مطابقة » مع ــ الوقائع المباشرة . أى مجرد « وسيلة » إدراكية منهجية يجب أن تخضع لمبادىء الهوية وأن تتبع منطق الهويات . وبذلك ، لا ينقلب الاستقراء الى « معيار » مزعوم لتحديد الصواب أو الحقيقة الموضوعية ، بحجة « التسجيل بدون تعليل » ، أو « تقرير ما هو كائن » ! ذلك أنه عند الوضعيين المحدثين ــ وأيضا عند الفيزيائيين ــ تتحول وسيلة « الرجوع » إلى الوقائع أو « المطابقة » مع الواقع الخارجى ، إلى معيار مكتفى ذاتيا ، يزعم أنه يقرر « الحقائق » بواسطة الملاحظة الادراكية ــ بدون ضابط ولا رابط منطقى يعصمه من مختلف أنواع الخداع والانخداع والمغالطة والخطأ نتيجة التحكم السرى . وهذا ما يحدث بشكل خاص فى مجالات الخزعبلات العلمية التى يقررها بعض العلماء المضلِّلين أو المضلَّلين (بكسر اللام ثم بفتحها) ، على أساس ادعاءات « استقرائية » (بل وإحصائية أحيانا !) تعتمد

على « المطابقة » الادراكية المذكورة ، التى تتحول إلى مصيدة تغطيها المغالطات القديمة أو المطموسة والأسباب المجهولة أو المموهة لصناعة الوقائع المزيفة ، وما إلى ذلك من أنواع الخيوط السرية لتحريك الوقائع بطريقة التحريك غير المرئى لعرائس الأراجوز ، أى مختلف أنواع التأثير السرى والتحكم السرى (بما فى ذلك التحكم السرى الاشعاعى القديم أو الحديث) .

من ذلك مثلا ، خزعبلات ما يسمى « الباراسيكولوجيا » ، الذى هو علم مزيف خادع يقوم على رصد وتسجيل وقائع مزيفة مخادعة (تصنعها وتغطيها الأجهزة الاشعاعية السرية منذ أقدم العصور ، بحيث يستحيل على أى عالم أو هيئة علمية كشف زيفها وخداعها إلا بالاعتماد على أجهزة سلطة أخرى قادرة) . ومن أحدث الأنواع الأخرى للخزعبلات « العلمية » المرصودة ، حكاية « الأطباق الطائرة » و« زيارات سكان الكواكب الأخرى » (الذين أرسل إليهم سكرتير « الأمم المتحدة » كورت فالدهايم رسالة خاصة !) .

لكن أخطر الأخطاء الجذرية التى ترتبت على التصور المذكور عن « الرجوع » الى الوقائع المصنوعة كمعيار للحقيقة ، هى تلك التى أفسدت اتجاه أو عرقلت انطلاق علوم التاريخ والمجتمع حتى اليوم ، وأوقعتها فى تخليطات وتغليطات خطيرة ، وفى تبريرات لا منطقية للجرائم المتكررة فى التاريخ منذ أقدم عصور التحكم الكهنوتى السرى الشامل ، وذلك باسم الطابع التسجيلى أو التقريرى لقوانين التاريخ والمجتمع . (وقد تناولت هذا الموضوع فيما كتبته عام ١٩٧٦ عن « منهجية البحث فى التاريخ وميكانيزمات الحركة التاريخية ») . وإن تكرار « المصادفات » الغريبة فى « شفرة » التاريخ بطريقة لا يمكن أن تكون تلقائية ، هو من أوضح الأمثلة على هذه الأخطاء الخطيرة .

الاحتمالات اللامنطقية

فى موضوع « الاحتمال » ، لم تقتصر الاسترجاعات الحديثة للسفسطات اللاهوتية على وصف التحددات والقوانين الواقعية بالاحتمالية ، رغم أنه لا توجد حقا فى تحديدات وقوانين العلم بدائل أو توقعات غير محددة (إلا فى إطار الأخطاء الثانوية للعلماء) . لكنهم استخدموا فكرة « الاحتمال » أيضا فى التقديرات الاحصائية استخداما لا منطقيا أو لا معقولا . وهذا الاستخدام ، نجده عند علماء الفيزياء فيما يسمى « الاحتمالات النادرة جدا » ، أى التى لا تقبل التعليل الافتراضى ، ومن ثم تهدر منطق الهويات . ولإخفاء هذه الحقيقة ، استخدموا إحدى « التقليعات » المعاصرة فى المنطق باسم « المنطق المتعدد القيم » logique plurivalente / many-valued ، كمقابل لما أسموه « المنطق ذا القيمتين » logique bivalente ، باعتباره المنطق الذى يقتصر على الحكم بالصواب أو بالخطأ !! (ويلاحظ أنه لا توجد هنا « قيمتان » كما يزعمون فى تلك التسمية ، ولكن قيمة واحدة فقط هى الصواب !) . وهذا يعنى نسف مبادىء الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع (ومبدأ التركيبة الرابع المضاف إليها) ، بحجة تعدد « التقييمات » الاحتمالية للأحكام المنطقية ! .

ولو أخذنا بهذا التصور اللامنطقى عن المنطق ، لقلنا مثلا إن الحساب الاحتمالى « ٢٠٪ + ٢٥٪ + ٥٥٪ = ١٠٠٪ » لا يشكل حكما منطقيا واحدا يقرر « التساوى » بين طرفى المعادلة ، ولكنه يشكل أحكاما منطقية « متعددة » لا توجد « علاقة » تساوى أو عدم تساوى توحّد بين مكوّناتها ! وهذا يشبه أيضاً الادعاء مثلا بأنه إذا انتقلنا فى تحديد التوقيت اليومى ، من تقسيم اليوم إلى نصف أول ونصف ثانى إلى استخدام الـ ٢٤ ساعة التى يتكون منها اليوم ، فاننا نتخلى بذلك عن مبادىء الهوية وعدم التناقض و« إما ... أو » ونأخذ بدلاً منها بمبادىء التعدد الأربع والعشرينى ! ـ مع أن التغيير المذكور لا يعنى من الناحية المنطقية إلا استخدام مبادىء الهوية وعدم التناقض

والثالث المرفوع على مستوى كل ساعة من الساعات الأربع والعشرين (أى كل ساعة فى مقابل ما قبلها أو ما بعدها ، أو عموماً فى مقابل أى ساعة أخرى) ، بدلاً من استخدام تلك المبادىء على مستوى النصف الأول أو النصف الثانى من اليوم ، كما يعنى أيضاً استخدام مبدأ أجزاء أو جزئيات الهوية على ساعات اليوم كله .

وفى بعض كتب الفيزياء ، يمكن أن نجد أمثلة تستحق التأمل المنطقى فى موضوع حساب الاحتمالات . ومن ذلك مثلا ، أنهم يقولون إنك إذا وضعت أرقاما من صفر الى ٩ داخل كيس وبدأت تسحب فى كل مرة رقما بطريقة سحب اليانصيب ، فان سحب نفس الرقم سبع مرات متوالية لا يكون مستحيلا ولكنه يكون « ضئيل الاحتمال » ، حيث يصل احتمال حدوثه بناء على الحسابات الاحتمالية إلى جزء من المليون ! بل يقولون أيضا إن احتمال أن تؤدى الحركة العشوائية لجزيئات الهواء فى غرفة ما إلى انتقال جزيئات الهواء الى النصف الأعلى من الغرفة ، هو احتمال ليس مستحيلا ، ولكنه « شبه مستحيل » ، حيث يصل احتماله الضئيل جدا إلى نسبة واحد من عدد هائل يحتوى على عشرين صفرا ! والحقيقة أن مثل هذا التصور، لا يكاد يختلف عن تصور الوضعيين المحدثين الذين يقولون بـ « احتمال » انقلاب قوانين الطبيعة الى عكسها ، إلا من حيث استخدام الحسابات الرياضية الاحصائية فى التعبير عن ذلك « الاحتمال » المزعوم !

لكن إذا تناولنا المثالين المذكورين عن الاحتمالات على أساس منطق الهويات ، يمكن أن يتضح لنا محور الخطأ والاختلاط فى هذاالنوع من التفكير . ففى المثال الأول ، نجد أنه فى حالة تماثل الهويات العلّية لتى تشكل « ظروف » أو « شروط » العملية المذكورة (باعتبار أن هذا التماثل يعتبر دائما الشرط المنهجى الأساسى والأول فى أى حسابات إحصائية للاحتمالات) ، فان أى احتمالات للاختلافات أو التشتتات أو الانحرافات الناتجة عن مؤثرات علّية صغرى ، أى أصغر من أن تدخل فى تحديدات الاطار الشرطى المذكور ، تكون محكومة بذلك الاطار الشرطى . ومن ثم يتحتم أن تبقى تأثيراتها تأثيرات تشتيتية صغرى ، بحيث يكون من « المستحيل » أن يحدث « الاحتمال » المذكور بأى نسبة من النسب ، لأن حدوثه إنما يعنى بالضرورة المنطقية لتحصيل الحاصل أنه وجدت علل سرية أو مجهولة تدخلت فى العملية فألغت الاطار العلّى الشرطى المذكور . فالمسألة هنا تتعلق إذن بـ « شروط » إجراء تلك العملية ، ولا تتعلق بوجود « نزوات » عشوائية مزعومة للواقع تتخطى الهويات المحدَّدة (بفتح الدال) للعلل والمعلولات . والأمر كذلك أيضا فى المثال الثانى بخصوص التغير الهائل فى مواقع الهواء فى مكان معين ، حيث يكون من « المستحيل » أن يحدث الاحتمال المذكور فى حالة استمرار الاطار العلّى الشرطى المحدَّد لحساب الاحتمالات ، بينما حدوثه يعنى بالضرورة المنطقية انتهاء ذلك الاطار العلّى الشرطى وخضوع العملية لعلل جديدة سرية أو مجهولة .

والخلاصة أن الاحتمالات التى تتخطى التشتتات أو الانحرافات الصغرى ، هى احتمالات لا يمكن أن يطرحها حساب الاحتمالات إلا نتيجة الجهل أو نتيجة العجز إزاء الأساس العلّى أو الشرطى للاحتمالات فى موضوع الدراسة ، أو ما يسمى ظروف إجراء الحساب الاحتمالى . وهذا ما يحدث فى مجالات الظواهر والأحداث غير المحددة لسبب أو لآخر ، أو غير القابلة أصلا للتحديد والتعليل بدرجة كافية تتيح حصر وإغلاق الدوائر الشرطية لهويات عللها ومعلولاتها ، من أجل الوصول الى تحديد دقيق للتماثل الشرطى للأساس العلّى لعملياتها التى يدرسها حساب الاحتمالات . وأوضح هذه المجالات ، مجال الظواهر والأحداث الفيزيائية الميكرو ، التى تتفاقم مشاكل التحديد والتعليل فيها كما تتسع وتتزايد فيها غرابة النسب الاحتمالية لحساب الاحتمالات لسبب آخر إضافى (مجرد سبب يضاف الى ما سبق قوله) ، هو أن التأثيرات غير المحكومة التى تعتبر فى المستويات العادية صفرا ، أو التى تؤدى فى تلك المستويات الى تشتتات أو انحرافات صغرى ، يؤدى ما هو أصغر منها تأثيرا بملايين الملايين من المرات فى ذلك المستوى الميكرو إلى اختلافات وتغييرات تعتبر جذرية أو انقلابية بالنسبة لبعض الظواهر والأحداث التحت ذرية .

ومن ذلك يتضح لنا أن بعض النتائج الغريبة التي يصل إليها « حساب الاحتمالات » فى الحالات الموضوعية المذكورة إنما تعبر عن نقص فى الهويات العلّية المحَدَّدة (بفتح الدال) وفى التحديدات العلية الأخرى ، اللازمة لتحديد الأساس العلّى الشرطى الذى يجب أن يرتكز عليه الحساب الاحتمالى . لكن فى كل الأحوال ، فان اعتبار الاحتمالات « قيما منطقية » إنما يعنى إهدار المنطق باهدار النظر الى تحددات الواقع الموضوعى من زاوية « القيمة » المنطقية الوحيدة التى لا يمكن للمنطق التعامل بغيرها ، وهى التساوى الصورى ــ الذى هو علاقة تتحقق فى تغيرات الواقع الموضوعى من خلال مبدأ العلّية . ولهذا ، فان استخدام ما يسمى « منطق الاحتمالات » كبديل للمنطق الأساسى الذى لا بديل له وهو منطق الهويات ، لا يكون إلا بالمغالطة ، أو التخليط اللامنطقى ، أو على الأقل بتجاهل والتعامى عن مبادىء الهوية (رغم الارتكاز عليها ضمنيا وعمليا) .

إن المعنى الصحيح منطقيا لما يسمى « منطق الاحتمالات » ، هو أنه منطق حسابات الامكان ، أى حسابات قيم الممكنات ومجموعاتها (وليس قيم المنطق !) ، أى حسابات البدائل المنطقية التى لم تحسم بعد بالتحقيق العملى المباشر . وهذا يعنى أنه يستخدم حسابات الصواب أو الخطأ الصورى (ومن ثم التحقيق المنطقى الصورى) ، ولكن بخصوص الصواب أوالخطأ الادراكى المتوقع فى الواقع الخارجى (والذى له بدوره تحقيق منطقى آخر هو التحقيق الادراكى) . فاذا قلنا إن الاحتمالات بخصوص حادث معين متوقع ، هى مثلا ثلاثة : ا ، ب ، جـ ، وإن ا = ٢٠٪ وب = ٢٥٪ وجـ = ٥٥٪ (بمجموع ضرورى ١٠٠٪ وفق قواعد الحساب الاحصائى للاحتمالات) ، فان التحقيق المنطقى لهذه الحسابات يكون تحقيقا فكريا يتعلق بصواب أو خطأ النسبة المحددة لكل احتمال ، وكذلك صواب أو خطأ عدد ومجموع الاحتمالات ، وذلك بناء على المقدمات الوقائعية المتاحة التى تستخدم كمحسوبات فكرية تصنف وتعالج بالاستدلال النظرى . لكن فى مقابل ذلك ، فان صواب أو خطأ هذه الحسابات ، يختلف نوعيا عن الصواب أو الخطأ الذى يختص به التحقيق المنطقى الادراكى للحادث المتوقع فى الواقع الخارجى ، أى من حيث وقوعه أو عدم وقوعه فعلا ، أو من حيث تحدداته الفعلية فى حالة وقوعه ، الخ . ولا توجد علاقة منطقية بين هذين النوعين من التحقيق المنطقى ، رغم أنهما يتعلقان بنفس الحادث المتوقع . ذلك أن التحقيق أو الحساب الاحتمالى المذكور يكون حسابا فكريا يتعامل بهويات فكرية فقط ، بينما التحقيق الادراكى يتعامل بهويات إدراكية .

تقاليد إهدار المنطق فى العلم

رغم التطويل الاضطرارى الذى استلزمته أهمية الموضوع فى هذا المبدأ التاسع عن المنطق والمنهج العلمى ، أعتقد أنه يجب أن أضيف هنا بعض الفقرات عن تقاليد عدم الدقة المنطقية ، والتى تصل أحيانا ، الى درجة التناقض والمفارقة فى العلوم .

فالعجيب أن العلماء يهتمون إلى أقصى درجة بممارسة الدقة فى تحديد الأوزان والمقاييس والأرقام ، الخ ، لكنهم لا يمارسون نفس الدرجة من الدقة فى تحديد الألفاظ والتمييزات التى يعبرون بها عن تحديداتهم الدقيقة المذكورة ! ذلك أن الدقة من النوع الأول تكون أكثر قابلية للحسم وأقل إثارة للاختلاف والتأمل ، لأنها أسهل وأكثر سطحية . أما الدقة من النوع الثانى ــ التى تختلف طبعا عن الدقة السهلة فى التعبير الرمزى الرياضى المصنوع والمفرغ من المضمون ــ فهى تمثل مشكلة دقة لغوية فكرية تمتد عمقا واتساعا الى مختلف المضمونات المنطقية المباشرة وغير المباشرة للتعبير اللغوى الطبيعى ، أى تمتد إلى مختلف تحديدات وتحددات الواقع الموضوعى التى تتصل بموضوع التعبير . لكن الأخطر من ذلك ، أن هذا التقليد « العلمى » ، انتقل من علماء الفيزياء الى رجال المنطق المعاصر أيضا !

والمسألة ليست فقط مسألة عدم دقة أو سوء اختيار لأسماء بعض المسميات ، مثل استخدام مصطلح « الصفر

المطلق » فى الحرارة ، أو مصطلح « الضد مادة » anti-matter فى التكوين التحت ذرى ، أو غير ذلك من تعبيرات ذات شكل متناقض . ذلك أن وضوح أو تحدد المسميات ، يمكن أن يتخطى ما تتضمنه معانى أسمائها من مفارقات — رغم ما تسببه إيحاءات هذه المفارقات من مشاكل فى ميكانيزمات التصور والتصنيف والتعبير فى أذهان العلماء والدارسين . فتسمية المربع مثلا باسم « المستطيل ذى الأضلاع المتساوية » ، قد تكون مفارقة شكلية يمكن تخطيها إذا أعطينا المستطيل تسمية أخرى تميزه عن المربع ، بأن نسميه مثلا « المربع ذا الضلعين الأطول » ! لكن المسألة هى أن عدم الدقة التى قد تصل إلى درجة التناقض الواضح ، توجد أحيانا فى بعض المسميات والمضمونات والتصورات بل والمبادىء الهامة فى العلوم الفيزيائية ، وبعضها منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر (ناهيك عن رصيد الأخطاء الكهنوتية الموروثة عن العصور الوسطى) . ذلك أن الأجيال الأولى من العلماء ، كانوا ممن تعلموا فى معاهد لاهوتية وارتبطوا بالكنيسة بطريقة أو بأخرى (وحتى كوبرنيكوس الذى أحرقوه كان قسيسا رهبانيا !) . وبعد ذلك ، لم تكن الأجهزة السرية الكنسية والبريطانية تواجه مشاكل أو صعوبات فى منع رواد العلوم من استكمال تعليمهم الجامعى الأساسى ومنعهم من تعميق وتوسيع قدراتهم الثقافية والفلسفية — أى عموما تشكيلهم منذ الطفولة وفق المواصفات المطلوبة ، ومحاصرتهم وفرض المشاكل والانفعالات والأمراض عليهم ، لتسهيل حصر أفكارهم وتوريطهم فى ترسيخ أو « ابداع » الأخطاء الاستراتيجية فى القواعد والتصورات الأساسية للعلوم ، وفى الأسماء والمسميات المفتاحية للعلوم ، أو عموما لاستخدام عبقرياتهم استخداما سالبا غير محكوم (مما يعنى ابتعادهم بالتلقائية المنحرفة عن المبادىء العقلانية غير المرغوب فيها) . وإذا تأملنا مثلا وقائع حياة جاليليو ونيوتن وداروين ، سنجد ما يوضح ذلك .

وأبدأ أولا بكلمة إضافية عن موضوع رقم الصفر (الذى أشرت إليه عند تناولى للمبدأ الأول) . ذلك أن علماء الرياضيات الذين يجب أن يكونوا أكثر العلماء دقة ، ورثوا أخطاء هذا الموضوع عن العصور الوسطى وما قبلها . فهم يقولون إن قسمة أى عدد على صفر تساوى لا نهاية ! (والصحيح أنها تساوى صفرا ، بمعنى أن تنتفى القسمة) . ويبررون ذلك بأن الصفر يقرَّب (بتشديد وفتح الراء)فى هذه الحالة إلى لا نهائى أصغر infinitesimal ، ومن ثم فان قسمة أى عدد على اللانهائى الأصغر تساوى لا نهائى أكبر ! وواضح أن علماء الرياضة لا يرون منطقيا أن الصفر مجرد رقم عدمى privative أو نافي negational (أى يعبر عن فراغ الخانة العددية التى يوضع فيها) ، ومن ثم فهو « لا عدد » ولا يمكن التعامل به كعدد . كذلك اللانهائى الأصغر يعتبر « تسلسلا عدديا » وليس « عددا » ، ومن ثم لا يمكن أيضا التعامل به كعدد . وحتى إذا افترضنا نهاية صغرى لهذا « اللانهائى الأصغر — وهو افتراض خاطىء طبعا — فان هوية الصفر باعتباره « لا عددا » ، تبقى نقيض هوية اللانهائى الأصغر بافتراض أنه أصبح « عددا » نهائيا أصغر . أى أن الفرق بينهما يبقى فرقا بين هويتين متناقضتين أو كيفين متناقضين . وحتى من حيث الفرق فى الكم أو العدد ، فالتقريب فى الرياضيات ليس عملية تعسفية ، ولكن له قواعد محددة لا يجوز تخطيها . فما هى القاعدة الرياضية التى تسمح بتقريب الصفر إلى اللا نهائى الأصغر أو النهائى الأصغر المزعوم بحيث تصبح نتيجة القسمة لا نهائى أكبر ، بينما عدم التقريب وإلغاء العملية يعنى أن تكون النتيجة صفرا ؟!

وأنتقل الآن إلى مثال آخر ، هو القانون الثالث لاسحق نيوتن .

فرغم أن بعض الكتب تعبر عن هذا القانون تعبيرا مخففا بأنه يقرر التساوى بين « الفعل » و« رد الفعل » المقابل له reaction ، إلا أن الكثير من الكتب الفيزيائية (بل والفلسفية) تعبر عادة عن هذا المبدأ بأنه يقرر التساوى بين « الفعل والفعل المضاد » Counteraction . وتعبير « الفعل والفعل المضاد » شائع عن نيوتن فى اللغة العربية ، فضلا عن أنه متضمن فى فكرة هذاالقانون الثالث نفسه ، بحيث يستلزم المناقشة . ذلك أن من يفكر بمنطق الهويات وعدم اجتماع النقيضين ، يرى أن من المستحيل منطقيا أن يتحقق فعلان متساويان ومتضادان فى الاتجاه إلا

إذا ألغيا بعضهما تبادليا . والتصور المنطقى البسيط فى هذا الموضوع ، هو أنه إذا ربطنا مثلا سيارتين فى اتجاهين متضادين ، وقمنا بتشغيلهما بقوتين متساويتين ، فانهما كليهما لن يتحركا[1] . ورغم اعترافهم فى موضوعات أخرى بما يسمى « الطرح الجبرى » للقوى أو الحركات ، ومحصلة « الشغل الكلى » ، الخ ، إلا أن التعبير المذكور الذى لم يستطع أن يزعج الاحساس المنطقى عند علماء الفيزياء ، يفرض علينا أن نتصور « الأفعال » ليس فى صورة تحققات أو تأثيرات حركية تتكون تجمّعيا وتتلاشى تبدّديا ، لكن أن نتصورها فى صورة « قوى خفية » تتصادم وتتخابط بدرقاتها « الباقية » ، بُدون أن تلغى بعضها بعضا (بحيث تولّد أفعالا أخرى أو تتلاشى بدون أفعال أخرى) ؛ بل ويفرض علينا أن نتصور أنه رغم تساوى الفعل والفعل المضاد ، فان ما يتحقق فى الواقع هو فقط ذلك الفعل الأول الذى لا يتعرض لأى فاقد أو تأثير نتيجة تعرضه للفعل النيوتونى الآخر المضاد له فى الاتجاه والمساوى له فى القوة !

وأمامى الآن عدة فقرات من كتاب مترجم عن الفيزياء لأستاذ جامعى ، يقول فى إحدى الفقرات عن هذا الموضوع :

« القوى الموجودة تكون دائما على هيئة أزواج متساوية فى المقدار ومتضادة فى الاتجاه . وهذان الزوجان يسميان عادة بالفعل ورد الفعل ، وهما مرتبطان ببعضهما كالجسم وصورته فى المرآة [!!] .. الحصان يشد العربة ، والعربة أيضا تشد الحصان [؟!] فلماذا إذن يتحركان ؟ .. الحركة تبدأ فقط عندما يكون التأثير المتبادل بين الحصان والأرض [ولماذا لم يطبق التساوى المضاد على هذاالفعل أيضا ؟!] أكبر من قوة التأثير المتبادل بين الحصان والعربة . أما بالنسبة لقوة شد العربة للحصان وشد الحصان للعربة ، فهما مرتبطان بتأثير متبادل واحد . وهذا يعنى أنهما متساويان فى حالة السكون أو الحركة » !

صحيح أن علماء الفيزياء اخترعوا كما قلت الكثير من الالتفافات البطليموسية لتجنب هذا التناقض النيوتونى ، أى بطريقة علماء الفلك القدامى الذين كانوا يصححون حساباتهم الفلكية التفافيا لتعويض أخطاء القول بدوران الشمس حول الأرض بدلا من دوران الأرض حول الشمس ! لكن المهم أن أشير إلى أنه لو تناولنا مثل هذه الموضوعات بالمنطق اللغوى الصحيح ، لقلنا إن الحصان « يشد » العربة وإن العربة « تقاوم » الشد (ولكنها لا تشد الحصان !) ، وإن تلك « المقاومة »[2] كفعل مضاد ، تخصم من نتيجة الجهد العضلى أو القوة العضلية الأصلية التى يبذلها الحصان فى الشد ، ومن ثم يتحقق فعل الجر أو الحركة كباقى طرح بين القوتين ، أى بطريقة حساب ما يسمى فى الميكانيكا « الشغل الكلى » الناتج عن حدوث شغل موجب وشغل سالب لقوتين متضادتين فى الاتجاه . ولو كان علماء الفيزياء قد أخذوا بهذا التصور البسيط الذى يفرضه منطق اللغة ـــ أى منطق المسميات وأسمائها ـــ عن القوى والأفعال ، لكانوا قد تجنبوا الكثير من مشاكل الفيزياء التى تزايدت بالتراكم العنكبوتى وبالالتفافات البطليموسية ، ولكانوا قد وجدوا الحلول منذ زمن بعيد لمشاكل الأحداث والأفعال الذرية والتحت ذرية . وأولها ما يسمى « الضد مادة » ـــ الذى لا يشكل فى الحقيقة أحد الجسيمات أو الجزئيات الشيئية reified particles ـــ ولكنه ليس إلا ذلك

---

(١) يلاحظ أن أنصار الفعل المضاد النيوتونى يعبرون عن هذه الظاهرة فى الميكانيكا بأسماء أخرى ! فهم يسمون النتيجة باسم « حالة الاتزان » ، ويرجعون ذلك الى ما يسمى « اتزان تأثيرين » ، أو أن يكون « مجموع القوى المؤثرة صفرا » الخ .

(٢) المهم هنا المعنى أو المسمى المقصود وليس الاسم الاصطلاحى . ذلك أن الفيزيائيين يستخدمون كلمة « المقاومة » للتعبير عن مقاومة الوسط الذى تحدث فيه الحركة ، وليس عن مقاومة المتحرك التى يسمونها « طاقة الوضع » potential energy بأنواعه المختلفة . وبغض النظر عن الالتفافات وزيادة التعددات والتداخلات فى التصنيفات والتسميات الفيزيائية بهذا الخصوص ، أعتقد أن « المقاومة » المذكورة يمكن ان تندرج أيضا فى مسميات كلمة inertia (أى القصور الذاتى أو قوة الدفع والإستمرار) . ومن ناحية اخرى ، فالفيزيائيون يرون أنه فى ظاهرة الحركة النفاثة ، يظهر « الزوجان » النيوتونيان المذكوران للفعل والفعل المضاد ، رغم قولهم إنهما يحدثان « خارج » الجسم المتحرك ! (ويلاحظ أن « رد الفعل » فى هذه الظاهرة يحدث « بعد » وليس « مع » لحظات فعل النفث ، وإلا لما حدثت الحركة النفاثة !) . والمهم أنهم بهذه النظرة النيوتونية عن الفراغ أيضا ، لم يحاولوا تفسير تلك الظاهرة بدراسة الملاء التحت مادي ، وكيف تتشكل حركة الجسم النفاث معلولا يتحدد عليّاً بقوة « مقاومة » الملاء التحت مادى .

« الفعل المضاد » النيوتونى متحققا هنا تحققا صحيحا ، أى تحققا يلغى « الفعل » الذى يتعرض له .

الفلسفة ومنطق الهويات اللغوية

إن منطق اللغة ، يعنى منطق الهويات اللغوية أى هويات التحددات الموضوعية التى يمكن التعبير عنها لغويا . وبهذا المعنى كمنطق للمسميات وأسمائها ، يتحول منطق اللغة إلى منطق للوجود أيضا ، حيث يختص بتحديد اللغة كصور للوجود . ولا ينفصل منطق اللغة عن منطق الوجود ، إلا فى نظر هؤلاء الذين يتصورون أنه يمكن تحديد الهويات المنطقية للوجود بوسائل أخرى غير اللغة ، أو هؤلاء الذين يتصورون أنه يمكن تحويل كل أو معظم المسميات الفكرية الى رموز رياضية (ليس فقط كترجمات رمزية مؤقتة ــ مجتزأة أو جانبية طبعا ــ للتعامل بها بالحاسبات الالكترونية بدلا من مسمياتها أو مرموزاتها التى هى مضمونية غير صورية ، ولكن أيضا كرموز صورية بحتة مصنوعة ومفرغة من المضمون) .

ومن أجل توضيح هذاالرأى وتمييزه عن رأى الوضعيين المحدثين الذين يتحدثون كثيرا عن التحليل اللغوى المنطقى للعلوم ، يمكن أن أختم كلماتى بأن أوضح فيما يلى أهم نقاط الخلاف بيننا وبينهم :

١ ــ أن الوضعية المحدثة تأخذ التحليل اللغوى المنطقى[١] كتحليل صورى فقط ، حيث يعنى ذلك عندهم تحليل الهويات والأحكام المنطقية الصورية فقط ، ومن ثم يستبعدون ابتداءً الهويات والأحكام المضمونية أى الواقعية . وبذلك ، فان الوضعية المحدثة تبعد التحليل اللغوى المنطقى عن جوهر العلوم أى عن حقائق الواقع الموضوعى ، وتقصره على القشور الشكلية للتعبير اللغوى فى العلوم . وهذا الخطأ الخطير لا ينتج فقط عن الخطأ فى تحديدهم لمعنى ومهام « التحليل المنطقى » ، بل ينتج أيضا عن الخطأ فى تحديدهم لمعنى ومهام « اللغة » التى يعتبرونها « تعبيرا صوريا » فحسب ، مع أنها فى الحقيقة تشكل « عالم البدائل الذهنية للواقع الخارجى » ، أى تشكل كما يقال : « انعكاس الواقع الخارجى فى الذهن » (ولكن بالمعنى المجازى وليس بالمعنى المرآوى لكلمة « انعكاس ») . وفى مقابل ذلك ، فان المعنى الفلسفى الصحيح للتحليل اللغوى المنطقى للعلوم ، هو معنى تحليل المدركات الواقعية والمضمونات ، فضلا عن المعانى الصورية ، التى تعبر عنها أحكام ونتائج العلوم .

٢ ــ أن الوضعية المحدثة تقيم منهج التحليل اللغوى المنطقى على أساس اعتبار العلوم « مقدسات » ، لا يحق للفلسفة أن تبحث أو أن تفكر فى مضموناتها الواقعية وفى احتمالات الصواب والخطأ فى قضاياها ، وأن على الفلسفة أن تقتصر فقط على تحليل وعدم تخطى « نصوص » و« أقوال » و« تعبيرات » العلوم كما لو كانت نصوصا دينية يتناولها مفسرو نصوص الأديان ! لكن الصحيح هو أن الفلسفة يجب أن تتخطى أحكام ونتائج العلوم وأن تراجعها وأن تنظر فى علاقاتها بالواقع الموضوعى وفى احتمالات صوابها وخطئها . بل ويجب على الفلسفة فى عمليات المراجعة المنطقية أن ترجع إلى الواقع الخارجى ــ سواء بشكل مباشر فى المجالات التى لا تحتاج الى تخصص فنى دقيق ، أو بشكل غير مباشر بأن تعتمد على العلماء المتخصصين فى الرجوع الى الواقع الخارجى فى المجالات التى تحتاج الى تخصص فنى دقيق .

---

(١) التحليل المنطقى لا يقابل التركيب المنطقى كما يقول الوضعيون المحدثون ، ولكنه يتضمن هذا التركيب أو التأليف أو التجميع المنطقى ، لأنه نوع من الاستدلال المنطقى الذى تختلف عملياته عن عمليات التحليل والتركيب فى الكيمياء مثلا . فالتحليل المنطقى يعنى التناول الاستدلالى لمستلزمات أو مترتبات أو محتويات المعانى والمضمونات ، بمختلف أنواع الاستخراج والاستنتاج تفكيكيا وتجميعيا ، أىّ من خلال تحديد ومن أجل تحديد أى هويات أو أحكام منطقية أصغر أو أكبر وأضيق أو أوسع وأدنى أو أعلى (من حيث الجزئية والكلية) . وبعبارة اخرى فالتحليل المنطقى هو « التوليد » المنطقى « من داخل » حكم منطقى أو أحكام منطقية ، أى أنه استدلال منطقى « داخلى » ، فى مقابل الاستدلال المنطقى « الخارجى » الذى يقتصر على استنتاج نتائج المنطوقات التصريحية للقضايا المنطقية (بطريقة القياس الأرسطى مثلا) . ومعنى ذلك ان التحليل المنطقى يتناول كل ما هو ضمنى implicit ، فى مقابل الاستنتاج المباشر الذى يتناول ما هو تصريحى explicit . لكن التحليل المنطقى بالمعنى العام يشمل النوعين .

٣ — أن الوضعية المحدثة تجعل مجال النظر الفلسفى بالتحليل اللغوى المنطقى ، هو فقط ما يسمى « العلوم » التى تقتصر فى رأيهم على العلوم الطبيعية الدقيقة أو العلوم المشابهة لها . وهذا يعنى المزيد من تعجيز ومحاصرة وعرقلة بل وحظر نشاط النظر الفلسفى ، الذى يجب أن يشمل كل مجالات « المعرفة » البشرية ، بل وأيضا أن يوجه اهتماما أكثر الى المجالات التى لا يستطيع العلم التجريبى — أو لم يستطع بعد — ارتيادها . ويدخل فى ذلك ، القيام بدور تمهيد الأرض لاقامة علوم تجريبية جديدة فى مجالات جديدة ، كما حدث خلال ارتقاء المعرفة البشرية طوال العصور ، حيث كان الفلاسفة يقومون دائما بدور الرواد للعلوم الجديدة .

٤ — رغم تكرار مزاعم الوضعية المحدثة عن التحليل اللغوى المنطقى للعلوم ، فقد فشلت حتى اليوم فى أن تقدم حقا أى تحليلات لغوية منطقية للعلوم ، لأنه لا العلماء ولا الفلاسفة يحتاجون الى « تفسيرات نصوصية » شكلية لألفاظ العلوم بالطريقة التى يتصورها هؤلاء ! أما بالنسبة لمجموع المثقفين ، فانهم أيضا لا يحتاجون الى مثل هذه المهمة « التفسيرية » الشكلية المزعومة وصياغاتها الرمزية الرياضية ! لكنهم يحتاجون مثلا الى تفسيرات تخدم مهمة تحليل وتجميع مبادىء وتصورات مجموع العلوم أو مجموعات معينة من العلوم ، وأيضا مهمة « تبسيط العلوم » .

ومعنى ذلك أن الفلسفة يجب ألا تكتفى بأن تقدم عن الطبيعة والانسان ، المبادىء والتصورات الشاملة المستمدة من المنطق وتاريخ الفكر ، بل أن تصوغ أيضا المبادىء والتصورات الكلية الشاملة المستمدة من النتائج المباشرة للتقدم العلمى ، بما فى ذلك تقديم وتبسيط وتحليل الصورة الموسوعية المتكاملة للحقائق العلمية وتطوراتها . إلا أن هذه المهام الموسوعية المتكاملة ، التى تدخل فى المهام الحقيقية للفلسفة باعتبارها « علم العلوم » وباعتبارها وسيلة التحليل المنطقى الشامل للوجود والفكر ، ترفضها الوضعية المحدثة التى تكاد تلغى وظيفة الفلسفة .

خاتمة عامة
الفلسفة هى جوهر الثقافة

الفلسفة والمعرفة

ناقشنا فى صفحات الكتاب عديدا من المشاكل الفلسفية ، منها : أهم مشاكل المنطق والمنهج العلمى ، ومشكلة المعرفة والحقيقة ، ومشكلة تطور المجتمع ، ومشكلة الوجود والمادة ، ومشكلة الحياة والفكر ، ومشكلة العدد واللانهاية ، ومشكلة الحركة والتغير ، ومشكلة المكان والزمان ، الخ . لكن المهم فى مناقشة هذه المشاكل الفلسفية ، هو الاتجاه العقلانى . فالفلسفة هى الاستخدام العام للعقل والمنطق فى أى مجال . ولهذا كانت الفلسفة تستوعب كل العلوم والمعارف ، التى كانت تتخصص وتنفصل عن أمّها الفلسفة علما بعد علم . ذلك أن الفلسفة تقدم المبادىء العقلانية المنطقية لكل وقائع الوجود والفكر ، بينما العلم يقدم القوانين العقلانية المنطقية للوقائع الخاصة بكل مجال معين .

وقد كانوا فى العصور الوسطى يقسمون كل أنواع « العلم » (أو المعرفة) إلى نوعين : نوع يسمونه « العلوم الفلسفية » أو « العلوم العقلية » (ويشمل حتى الطب والزراعة !) . ونوع يسمونه « العلوم الدينية » أو « العلوم الشرعية »[1] . أما فى العصر الحديث ، فان الفلاسفة وأنصار الفلسفة هم الذين بدأوا الأبحاث العلمية الحقيقية ، بل وهم الذين أنشأوا الجمعيات والمعاهد العلمانية التى صنعت العلم الحديث . من ذلك مثلا ، أن أتباع الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون هم الذين أنشأوا « الجمعية الملكية للعلوم » فى لندن عام ١٦٤٥ ، وأن الفلاسفة الفرنسيين ديكارت وباسكال وجاسندى هم الذين أنشأوا مع غيرهم « أكاديمية العلوم الفرنسية » التى انعقدت بعد ذلك فى ديسمبر ١٦٦٦ ، وأن الفيلسوف الألمانى ليبنتز هو الذى أنشأ مع غيره « أكاديمية برلين » عام ١٧٠٠[2] .

ومع تدهور الفلسفة فى أوروبا، خصوصا فى القرن العشرين ، تدهورت المعرفة والثقافة العقلانية ، وتدهورت الروح العلمية ، وتدهورت العلوم ـــ رغم استمرار مسيرة التكنولوجيا بالقصور الذاتى الى حين . ومن ناحية اخرى ، فانعدام الفلسفة تقريبا فى الشرق العربى والاسلامى منذ العصور القديمة ، هو الذى حكم على الشرق بالتخلف والتدهور ـــ رغم ما كانت تملكه الأجهزة الكهنوتية الفرعونية ثم القبطية من وسائل تقنية سرية خطيرة (شملت الوسائل الاشعاعية وبعض التركيبات الكهربائية وليس فقط الوسائل الطبية والكيميائية والميكانيكية) ، ورغم أن تلك الأجهزة الأخطبوطية استمرت تسيطر على الشرق وعلى العالم كله بدرجة أو بأخرى حتى الحملة الفرنسية على مصر !

ولنتأمل علاقة الفلسفة بالفكر والثقافة ، فى مصر كطليعة لبلدان الشرق العربى ، وفى تاريخ أوروبا وتاريخ العالم الاسلامى[3] .

---

(١) انظر مثلا « مقدمة ابن خلدون » ، الباب السادس : « فصل فى أصناف العلوم » ، وفصل « العلوم العقلية وأصنافها » .

(٢) انظر فى ذلك مثلا فصل « الأكاديميات العلمية » فى كتاب A. Wolf ، طبعة جورج آلين وأنوين ، لندن ١٩٥٠ ، وعنوانه : A History of Science, Technology and Philosophy .

(٣) بقية الموضوع بعد ذلك . مقال كتبته فى يوليه ١٩٨٨ بعنوان « الثقافة والفكر الحر » وقدمته إذ ذاك الى مجلة محدودة القراء تتظاهر باليسارية (اسمها « أدب ونقد ») ، لكن لم ينشر حتى عام ١٩٨٩ ! (وبسبب تكرار هذا الموقف فى مقال آخر ، بل وبطريقة استفزازية مهينة ، انقطعت علاقتى بتلك المجلة منذ فبراير ١٩٨٩) .

العقلانية والثقافة المصرية

إن المحاولات كثيرة لاحياء جثة الثقافة المصرية الهامدة ، لكنها كالنفخ فى قربة مقطوعة بدون جدوى ، لأنها بدون اتجاه عقلانى . وفى المرحلة الأولى من النظام العسكرى القائم حتى وقوع الهزيمة الكبرى فى أواخر الستينات ، استمر كثير من معالم الثقافة الفكرية ، متمثلة فى بعض المطبوعات العقلانية المفيدة وخصوصا المترجمة ، وبعض المجلات الثقافية الخصبة ، وبعض الأعمال الأدبية ذات الاتجاه العقلانى المتحرر ، الخ . لكن كانت هذه بقايا الكأس القديمة ، أو انتفاضات النشاط قبل الموت . فقد كنا لا نزال نعيش فى ظل جيل الأساتذة الكبار الذين ظهروا منذ العشرينات والثلاثينات ، والذين كان على رأسهم أحمدلطفى السيد وطه حسين . وكان صانعو ثقافة الخمسينات والستينات ، هم زملاؤهم أو تلاميذهم المباشرون الذين تربوا على أفكارهم العقلانية فى الجامعة أو فى التعليم العام وليس فقط فى الكتب والمجلات . ومعنى ذلك أن ثقافة الخمسينات والستينات كانت امتدادا بالقصور الذاتى للثقافة المصرية العقلانية التى تكونت قبل الانقلاب العسكرى الناصرى ، ومن ثم لم تلبث أن سقطت تحت حوافر نظام العسكر .

وتوالى على وزارة الثقافة وزراء عسكريون ، كانوا بحكم تربيتهم العسكرية عاجزين عن استيعاب معنى الثقافة . ومن ثم كانوا يهتمون بمظاهر وقشور الثقافة غير الفكرية ، مثل الموسيقى والرقص وفولكلوريات الرقص ! ذلك أن التربية العسكرية هى بحكم طبيعتها تعوّد الذهن على الانضباط الصارم الى درجة الطاعة العمياء أحيانا . وهذا يتنافى مع أوّليات الثقافة كعقلانية متحررة وفكر حر . وحتى عندما اختار النظام العسكرى القائم فى الثمانينات رجلا أكاديميا لتولى وزارة الثقافة ، اختاره من رجال « دار العلوم الاسلامية » — التى تخرّج منها أهم القادة المنظّرين للاخوان المسلمين ! وبذلك ، أضيف الانضباطالدينى إلى الانضباط العسكرى ، وتدعمت الطاعة الذهنيةالعسكرية بالطاعة الذهنية الدينية ، فاستمرت جثة الثقافة المصرية هامدة ! وكانت لبنان قد بدأت منذ الستينات توسع نشاطها الثقافى وتستعد لوراثة مصر فى المجال الثقافى العربى . لكن أجهزة التحكم السرى الشامل المتخصصة فى صناعة التجهيل واللاعقل ، دمرتها تدميرا شاملا منذ السبعينات . وبذلك سقطت راية الثقافة فى مصر ، فلم ترتفع فى بلد عربى آخر .

هذا توصيف سريع لمشكلة الثقافة المصرية فى ظل النظام العسكرى القائم . فهى ليست مشكلة علاقة بين المثقفين وما يسمى الثورة ، أو مشكلة علاقة بين المثقفين والسلطة . ولكنها مشكلة علاقة بين السلطة والاتجاه العقلانية الذى يصنع الثقافة . فذلك الذى أسماه أحد اليساريين المصريين بالتعبير الشامى « إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة » ، ليس سوى نتيجة لتلك المشكلة الأساسية ، أى لموقف السلطة من الثقافة العقلانية . فالسلطة هى بالضرورة واحدة من اثنتين : سلطة عقلانية تنويرية بدرجة أو بأخرى (وهذه لا يمكن أن تكون عسكرية أو دينية) ، تعمل من ثم على نشر وترقية الثقافة أى الفلسفة والمنطق والعلوم والمعارف وإنسانية الانسان . وسلطة لا عقلية تجهيلية بدرجة أو بأخرى ، تعمل من ثم على نشر وتكثيف التعمية والتزييف والتخليط واللافلسفة واللامنطق ، أى خفض العقل والمعرفة عموما — مع أو بدون الاقتصار على العلوم والفنون ذات الفائدة المباشرة . ومثل هذه السلطة ، لا بد أن تطارد « العيون التى تبصر فى الظلام » (بتعبير الشاعر إيلوار) ، أى لابد أن تطارد المثقفين وغيرهم من المتحررين والنابهين والمستنيرين أو صانعى الاستنارة . ولما كان العقل الحر أو الضمير الثقافى الحقيقى يجعل المثقف أكثر من غيره إبصارا فى الظلام ، وأكثر من غيره تمردا على ذلك الظلام ، فمن المنطقى أن يصبح المثقف فى هذه الظروف أكثر من غيره تعرضا للاضطهاد والمطاردة . هذه هى المشكلة أو الاشكالية باختصار . وهذا

ما نفهمه ببساطة من العبارة الشائعة عن جوبلز وزير هتلر : « كلما سمعت كلمة ثقافة ، تحسست مسدسى » ! فالعداء للثقافة ، هو عداء للعقلانية والفكر الحر ، وليس عداء لفئة معينة تسمى « المثقفين » !

معنى الثقافة والمثقفين

الثقافة لهامعنيان : معنى عام ، ومعنى خاص هو الذى يهمنا هنا .

أما الثقافة بالمعنى العام ، فهى حصيلة ما يترسب فى الذهن نتيجة ما نتعلمه من معارف وخبرات . فهى إذن حصيلة أو كمية أو درجة وسائل العقل والتفكير المكتسبة من التعليم والخبرة . وبهذا المعنى العام ، فالثقافة موجودة لدى الجميع بدرجة أو بأخرى ، لأن الذهن ـــ كما قال ديكارت ـــ أعدل الأشياء توزّعا بين الناس . ولاحظ أنه قال « الذهن » أو « الفهم » entendement ، ولم يقل « العقل » raison ، لأن « العقل » بالمعنى الفكرى المنطقى الراق ليس موزّعا بالعدل بين الناس ، بل ولا يكاد يوجد لدى الأغلبية الدهمائية التى تعتمد عليها النظم الليبرالية المعاصرة المسماة بالديمقراطية ! وبهذا المعنى المتواضع للثقافة الذهنية ، نجد أنه حتى القبائل البدائية جعلوا لها ثقافات ، بمعنى أن لها وسائل تفكيرية تصنعها تقاليدها وظروفها المعيشية ووسائل حصولها على الرزق . وبهذا المعنى أيضا ، يمكن أن نتكلم عن ثقافة أو ثقافات شعبية لدى مختلف القطاعات المتواضعة من المجتمع ، حتى القطاعات الجاهلة غير المتعلمة . فاذا كانت الثقافة هى رصيد العقل أو الوسائل التفكيرية المكتسبة من التعليم والخبرة ، فكل فرد أو جماعة لديه رصيد ما من الثقافة ، حتى لو كان هزيلا ضعيفا ناقصا !

أما الثقافة بالمعنى الخاص ، فهى الرصيد المرتفع أو الحصيلة أو الكمية أو الدرجة المرتفعة من وسائل العقل والتفكير المكتسبة من التعليم والمعرفة والخبرة . ويبدو الارتباط واضحا بين العقل أو التفكير وبين الثقافة بالمعنى الخاص الذى يهمنا هنا ، إذا لاحظنا أن كلمة intellectuals ـــ مثقفين فى اللغات الأفرنجية ـــ مشتقة أصلا من كلمة intellect أى عقل ، بحيث يكون معناها الحرفى هو : رجال العقل والتفكير . فالثقافة الحقيقية بالمعنى الخاص ، هى الثقافة العقلانية ، والمثقفون الحقيقيون هم أصحاب التفكير العقلانى .

وفى هذا ، نجد أن كلمة « ثقافة » فى الاستعمالات الشائعة (مثلا ما يسمى « ثقافة » البدائيين و« ثقافة » الجماهير الشعبية بل و« ثقافة » الطفل !) ، يمكن أن يكون لها معنى عام « غير ثقافى » أى غير عقلانى ، بينما كلمة « المثقفين » لا يمكن أن يكون لها إلا معنى خاص . ولهذا يتعجب الانسان كثيرا عندما يرى محاولات بعض السياسيين اعتبار العسكريين ورجال الدين من فئة المثقفين !! فهذا خلط سفسطائى بين المثقفين والمتعلمين أو خريجى الجامعات ! لكن من المؤسف أن الاستهلاك السياسى الدهمائى والتصور الطبقى (خصوصا الماركسى) لفئة « المثقفين » ، جعل الكلمة فى بعض اللغات الأوروبية تصبح مرادفة تقريبا لمعنى « المتعلمين » ! (وهذا واضح بشكل خاص فى كلمة « انتلجنسيا » ذات الأصل الروسى) . وفى مقابل ذلك ، فالثقافة التى كان جوبلز يهدد باستخدام مسدسه ضدها ، لم تكن ثقافة العسكريين ورجال الدين ، ولم تكن ثقافة الجامعيين والعلماء والفنانين الخاضعين للنازية ، ولم تكن ثقافة العمل الذهنى عموما ، وإنما كانت ثقافة العقل والتفكير . والمثقفون بهذالمعنى ـــ أى رجال العقل والتفكير ـــ ليسوا فئة طبقية كما تصورها ماركس ، ولكنهم فئة فكرية يمكن أن تتوزع على أكثر من فئة طبقية .

ولا يتسع المجال لنناقش هنا مخططات وميكانيزمات تخليط وتشويه أو تسفيل الكلمات الاستراتيجية . لكن يكفى أن نقول إن هؤلاء الذين استعملوا فى أوروبا فى القرن الماضى ، كلمة culture بخصوص الجماعات البدائية ، كانوا يعتمدون فى ذلك على الأصل اللاهوتى لهذه الكلمة ، الذى ارتبط بمعانى « العبادة » cult ، ثم بمعانى « الزراعة » أو« التربية الانمائية » . لكنهم على كل حال ، لم يطلقوا على البدائيين اسم « المثقفين » أو « رجال الثقافة » ! ونفس

الشيء نلاحظه أيضا فيما يسمى « الثقافة الشعبية » أو« الجماهيرية » التى كانت تعنى أصلا ــ مثل كلمة « فولكلور »/ المعرفة الشعبية ــ حصيلة المعارف والخبرات الشائعة لدى العامة . لكنها انقلبت بعد ذلك الى معانى « الفنون الشعبية » كالأعمال المتوارثة شعبيا فى الغناء والرقص وما إلى ذلك ، ثم أصبحت تعنى أيضا أعمال الرقص والغناء والمسرح وما إلى ذلك من الفنون المتاحة بسهولة أو بدون مقابل لجماهير الشعب ! ثم جاءت بعد ذلك ثالثة الأثافى فى استعمال شائع جديد ظهر مؤخرا أحدث من سابقيه ، هو ما يسمى « ثقافة الطفل » !! والمقصود بهذا التعبير هو « تربية أو إنماء معارف الطفل » أو حتى « تثقيف الطفل » (لأن التثقيف يختلف عن الثقافة مثلما يختلف التعليم عن العلم) . لكنه تحول بدوره الى فرع من فروع الثقافة المزعومة !

الثقافة الفكـرية

نلاحظ فيما سبق قوله عن الاستعمالات الثلاثة الشائعة لكلمة « الثقافة » ، كيف تنحدر هذه الكلمة منذ القرن الماضى بعيدا عن العقلانية أى بعيدا عن الفلسفة ، بل وبعيدا عن المعرفة بالمعنى الصحيح ! لكن واضح من المعنى الخاص المذكور للثقافة ، أن جوهرها هو الفلسفة ــ باعتبارها الحكمة العقلانية وعلم العلوم أو عقل العلوم . وبعد الفلسفة ، نجد أن قلب الثقافة هو اللغة والأدب ــ من حيث يقدم المقومات اللغوية الفكرية للعقل والمنطق والمعرفة ، أى تحديدات الأفكار والمعانى ووسائل التفكير والتعبير . وبعد ذلك ، فان جسم الثقافة هو العلوم والمعارف والخبرات المختلفة . أما الفنون الجمالية الاخرى فهى تنتمى ــ مثل الأدب ــ إلى الثقافة ، بقدر ما تكون وسائل فكرية لترقية العقل والمعرفة والتفكير والتعبير . وبدون ذلك ، فانها قد تصبح مجرد « وسائل محايدة » للمتعة الجمالية أو « وسائل محايدة » للترفيه ، لكن بدون مضمون عقلانى أى ثقافى حقيقى . بل وقد تكون « وسائل » جمالية أو ترفيهية للافساد واللاعقل ، أى وسائل للثقافة المزيفة أو الثقافة المضادة . وهذا هو سبب الاهتمام بالموسيقى وبالمسرح وبالنحت والرسم ، الخ ، حتى فى مراحل الظلام فى عصور اللاعقل الكهنوتى الفرعونى ثم اللاعقل الكنسى فى العصور الوسطى . وهذا هو أيضا سبب اهتمام النظم البرجوازية اللاعقلية المعاصرة بالموسيقى والمسرح والسينما وأنواع التصوير (الرسم) اللاعقلى ، وما إلى ذلك من فنون تحاول أن تفرغها من أى مضمون عقلانى فكرى أو معرفى أو تبصيرى ، إن لم تكن تستخدمها أصلا ضد الثقافة الحقيقية أى العقلانية ــ رغم أنها فى كل الأحوال تنسب « رسميا » الى اسم « الثقافة » !

إن الثقافة المزيفة أو الثقافة المضادة ، هى التى تنشر اللاعقل واللاتفكير واللافلسفة ، أو تنشر الجهل والتعمية والاثارة والسطحية ، أى تنشر الافساد الذهنى أو الافساد السلوكى أو كليهما ، تحت اسم الثقافة . وبهذا التوضيح ، نجد أن مبانى الصخور والجرانيت وصناعة الحديد والسلاح وما إلى ذلك من الوسائل التقنية وأنواع العضلات فى المجتمع ، لا تنتمى فى حد ذاتها الى الثقافة ، رغم أنها قد تكون « وسائل » لنقل وتنمية أو ترقية الثقافة . وهكذا العلوم الجزئية والتكنولوجية ، إذا لم ترتبط بروح عقلانية علمية وبثقافة علمية عامة أى فلسفية ، فانها تتحرك نحو الانهيار كما يحدث لأى جسم تتضخم عضلاته ويضمر عقله . ولهذا كانوا يتحدثون كثيرا فى عهد كوبرنيكوس وجاليليو ، عما أسماه الشاعر الانجليزى ميلتون (فى مقابلته مع جاليليو عام ١٦٣٨) باسم « الحرية الفلسفية » ، وعما أسماه آخرون باسم « حرية العقل » ــ وهو ما أطلق عليه بعد ذلك اسم « الفكر الحر » .

ومن هذا المنظور ، نستطيع أن نقول إن آلاف السنين من الفرعونية فى مصر (وفى الشرق الذى سيطرت عليه الأجهزة الكهنوتية الفرعونية خصوصا بالوسائل السرية منذ أقدم العصور) ، ضاعت بدون ثقافة حقيقية . فالفراعنة عندما كانوا يقيمون الأهرام وأبا الهول والمقابر والمعابد الجرانيتية ، لم يكونوا يمارسون أعمالا ثقافية،ولكن أعمالا

كهنوتية تخريفية معادية للعقل — رغم أن ثقافتنا العقلانية نحن تفرض علينا اليوم المحافظة عليها ودراستها من أجل العلم والتاريخ . فقد كان الطاغوت الفرعونى الشامل يعتمد على اللاعقل الكهنوتى الدينى الذى يتحكم حتى فى الملوك ، وعلى اللاعقل العسكرى (خصوصا منذ عهد الرعامسة) الذى يتحكم فى المجتمع .وكان هذان النوعان من اللاعقل ، هما أقدم أنواع السموم المضادة للعقل والفلسفة ، قبل أن يظهر حديثا النوع الثالث وهو اللاعقل الدهمائى الذى يرتبط بما يسمى النظم الليبرالية أو الديمقراطية المزعومة . ولهذا ، لم يظهر فى مصر خلال آلاف السنين فيلسوف واحد ! (رغم أنه لا يمكن حصر من ظهر فيها من كهنة ومتصوفة وأولياء ومجاذيب !) .

وكان أول مكان فى مصر يدرس الفلسفة دراسة علمانية متخصصة ، هو قسم الفلسفة بآداب القاهرة ، الذى أنشأه المفكران العقلانيان أحمد لطفى السيد وطه حسين على نظام قسم الفلسفة بآداب السوربون بباريس فى الماضى ! لكن بعد أقل من ثلاثين عاما ، لم يكن غريبا أن يسرع الاسلاميون وأعداء الثقافة العقلانية وأجهزة النظام العسكرى القائم (منذ بداية العسكرية الناصرية فى الخمسينات والستينات) إلى مسخ واختزال برامج الفلسفة فى التعليم الثانوى[1] وفى أقسام الجامعات . ومنذ السبعينات والثمانينات ، وصل الأمر الى درجة أن « شيخ مشايخ الطرق الصوفية » الدكتور محمد أبو الوفا التفتازانى (الذى أصبح نائب مدير جامعة القاهرة أيضا !) ، تولى بنفسه مهمة تغيير وتفريغ وتعكيس برامج الفلسفة الجامعية وبرنامج الفلسفة الثانوى ، بحيث تحولت كلها اليوم إلى برامج دينية أو شبه دينية ، تشبه برامج الفلسفة المبتسرة اللاعقلية التى تدرس فى معاهد اللاهوت وأصول الدين ، وتلك التى كانت تدرس فى العصور الوسطى .

لكن تدهور أو انعدام الفلسفة ومن ثم تدهور أو انعدام الثقافة العقلانية ، يعنى عمليا تدهور أو تخلف العقل والتفكير ومن ثم تدهور أو تخلف المجتمع . ويؤكد لنا التاريخ ، أن الثقافة العقلانية كانت دائما هى الحل الجذرى والطويل المدى لمشاكل الفرد والمجتمع . وليس فى هذا مبالغة ، لأن ارتفاع الثقافة الحقيقية يعنى ارتفاع المستوى الذهنى . فالثقافة بالمعنى الخاص ، لها إشعاع عقلانى يشمل المجتمع كله ، وينتشر بما يشبه قوانين الأوانى المستطرقة إلى حصيلة الثقافة بالمعنى العام ، أى إلى حصيلة الثقافة أو المستوى الذهنى عند جميع فئات المجتمع ، ومنها الفئات المتخصصة فى العلوم والفنون ، بل والفئات المشتغلة فى بقية أنواع العمل والانتاج . فاذا كانت الثقافة هى حصيلة العقل والتفكير ، فان العقل والتفكير هما مفتاح المشاكل والصعوبات وحلاّل العقد وباعث النور فى الظلام وصانع الاصلاح والابداع والترقية والازدهار . وهما بالنسبة للمتخصصين والمهنيين أو الحرفيين والعمال اليدويين ، مفتاح الاستيعاب الراقى والمهارة وتطوير العمل . وعصر الاحياء أو النهضة فى أوروبا بعد ظلام العصور الوسطى ، لم يكن فى البدء وفى الأساس إلا عملا ثقافيا . وبواسطة الثقافة العقلانية الجديدة ، أزاحت أوروبا ظلام اللاعقل الكنسى وأعادت تنظيم حياتها وصنعت حضارتها العلمية الحديثة التى نعيش على بقاياها اليوم . وهذا يذكرنا بالمثل الصينى الذى يقول إن الأفضل أن تعلم الجائع صيد السمك بدلا من أن تعطيه بعض السمك .

إن صناعة ونشر وترقية الثقافة الحقيقية ، هى صناعة لوسائل إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع . فالعقل هو صانع الاقتصاد السليم وهو صانع السياسة السليمة وهو صانع المخططات السليمة والأهداف الاستراتيجية السليمة ، وهو صانع النجاح وصانع الانتاج وصانع الاتقان ، الخ . فلا عمل بدون فكرة أو تصور نظرى . ولاتطبيق بدون نظرية . ولا علوم عملية بدون علومها النظرية الأساسية وبدون التأصيلات الأكثر نظرية لهذه العلوم . ولا تخصص بدون تكامل عام ، ولا عقل عملى بدون عقل نظرى تكاملى . ثم أخيرا لا عقل نظرى بدون ثقافة فكرية واسعة وأصول وجذور فكرية ذات مبادىء فلسفية شاملة .

---

(١) حتى الأربعينات فى العهد السابق ، كانت « وزارة المعارف » توزع حتى على طلبة قسم العلوم فى الثانوية العامة ، كتابا فلسفيا علميا (فى مناهج العلوم) مترجما عن الفرنسية للعالم الطبى الفرنسى كلود برنار ، اسمه « مدخل إلى دراسة الطب التجريبى » .

وقد كانت أجيال ما قبل الانقلاب العسكرى الناصرى ، أقل فى المشاكل نسبيا من الأجيال الحاضرة ، لأن ثقافتها كانت أكثر عقلانية نسبيا من الثقافة الحاضرة ، ومن ثم كانت إشعاعاتها وحصيلتها الذهنية العامة أرق نسبيا من الاشعاعات والحصيلة العامة للثقافة الحاضرة — رغم زيادة عدد المدارس وما يسمى بالجامعات الاقليمية والمسارح ودور الثقافة الشعبية وثقافة الطفل ، الخ ! ومعنى ذلك أنها كانت أقدر على التصدى للمشاكل وحلها . فقد كان أحمد لطفى السيد وطه حسين وغيرهما ، يبشرون بشعارات العقل والفلسفة وطريقة العلم الحديث والعقلانية الأوروبية (بل كان طه حسين — كما تكشف محاضر جلسة مجلس النواب التى ناقشت مشكلته — يدعو فى إحدى المراحل الى الدراسة العلمانية للقرآن !) . وكان الجيل كله ينقل الثقافة والفلسفة والعلوم عن أوروبا ويتتلمذ على أوروبا بدون حساسية . وحتى المتدينين إذ ذاك ، كانوا يسيرون على طريق الشيخ محمد عبده — المتأثر بفلسفة المعتزلة — فيقولون إن الاسلام دين العقل وإنه لم يقدم أى معجزات خارقة للعقل وإن العقلانية الأوروبية تتفق مع الاسلام !! أمااليوم ، فان الاستراتيجيات المعادية لمستقبل العرب ، تشجع على التعصب الدينى والتعمية الدينية واستخدام الاسلام ضد العقل والعقلانية والثقافة الفكرية ، باعتبارها مفاتيح المشاكل ووسائل الاصلاح . فالجاهل — بمعنى غير المثقف وغير العقلانى — هو عدو نفسه . ولهذا يتصرف دائما ضد نفسه ، بما يغنى الأعداء عن التصرف ضده !

العصور الوسطى المسيحية

فى التاريخ المسجل المعروف ، ظهر مركز الثقافة العقلانية فى العصور القديمة فى بلاد اليونان ، ثم خصوصا فى أثينا . وكانت بداية الثقافة كالمعتاد مع بداية الفلسفة منذ القرن السادس قبل الميلاد . لكن لم تلبث أن تصرفت الأجهزة الكهنوتية للتحكم السرى الشامل ، فحركت اسبرطة ذات النظام العسكرى ، بالتحالف مع الأخطبوط الكهنوتى المصرى الفارسى المشترك . واستولت اسبرطة على أثينا عام ٤٠٤ ق.م (بعد أن فشل الفرس فى الاستيلاء عليها قبل ذلك بسبب تضامن بقية اليونان معها إذ ذاك) . وأعدم سقراط عام ٣٩٩ ق.م بعد تلك العملية ، كما زادت واتسعت التهديدات العسكرية والدهمائية الدينية ضد الفلسفة والتفكير ، فانكمشت الفلسفة وانكمشت الثقافة . ثم لم يلبث المقدونيون الأقل ثقافة أن استولوا على أثينا وغيرها فى القرن الرابع قبل الميلاد . وقامت امبراطورية الاسكندر المقدونى ، فشملت مصر والشرق . وكان الاسكندر رجلا عسكريا مؤمنا بالألوهية متأثرا بالكهنة الفرعونيين . ولهذا كان مثلهم دائم التهديد لأستاذه أرسطو ، يطلب منه عدم نشر كتب الفلسفة والعلوم ![1] وبعد موته ، انقسمت امبراطوريته ذات الطابع العسكرى . لكن استمرت فيها بعض مراكز الثقافة والفلسفة والعلوم ، خصوصا فى الاسكندرية البطلسية وفى أثينا .

ونتيجة اختلاط الثقافة اليونانية ذات الاتجاه الفلسفى العقلانى ، بالثقافات الفرعونية الشرقية ذات الاتجاه الكهنوتى اللاعقلى ، تدهورت الثقافة اليونانية وتدهورت العقلانية اليونانية ، وبدأت تنتشر الديانة اليهودية وديانة توت/ هرمس والغنوصية الفرعونية التى تحولت الى غنوصية مشرقية خصوصا فى الاسكندرية[2] . وكانت نتيجة تدهور العقلانية

(١) لاحظ أن كتب أرسطو أهدرت حوالى قرن ونصف من الزمان ، فى مخابىء غير مناسبة (خصوصا خارج أثينا) ، وتعرضت إذ ذاك للتلف والتآكل الخطير ، ومن ثم إعادة الكتابة التى تضمنت الكثير من التخمين والتعديل ! ولم تبدأ أصلا عملية تداول ما أمكن إنقاذه منها ، إلا فى روما على يد القائد الرومانى سولا Sulla (٧٨ — ٣٨ ق.م) ، بمساعدة شيشرون وغيره ! ولهذا اختفى حوالى نصف كتاباته ، بينما وصل النصف الثانى غير كامل ، أى ليس بنصوصه الأرسطية الأصلية . وهذا الاهدار لكتب أرسطو (رغم ترحيب بطليموس الثانى بمكتبة أرسطو وليس بكتبه) يرتبط بما تعرض له أرسطو بعد الاسكندر من اضطهاد ، لدرجة أن بعض الأخبار القديمة تقول إنه قتل بالسم . (انظر مثلا ما نقله تشيرنيشفسكى عن ذلك فيما كتبه عن كتاب « الشعر » لأرسطو فى « المقالات الفلسفية المختارة » ، طبعة موسكو الانجليزية : ص ص ٤٤٩ — ٤٥١) .

(٢) الغنوصية gnosticism هى مذهب المعرفة المباشرة والسرية بالألوهية ، أو التعامل السرى المباشر مع الغيبيات»أى مع « التجليات » الاعجازية التى تصنعها أجهزة التحكم السرى . وهى مشتقة من الغنوص gnosis ، ومعناه المعرفة السرية التى يعبر عنها مبدأ « اعرف بنفسك » !!

اليونانية وانتشار اللاعقل الشرق (المصرى الآسيوى) ، ظهور أمثال بطليموس اليونانى المصرى فى الاسكندرية فى القرن الثانى الميلادى ، بنظريات التنجيم ودوران الشمس حول الأرض (على عكس النظريات الصحيحة التى قال بها أرستارخ الساموسى فى القرن الثالث قبل الميلاد ، وهيبارك فى القرن الثانى قبل الميلاد ، قبل كوبرنيكوس بثلاثة عشر قرنا) . وهذا فضلا عن ظهور أمثال أفلوطين اليونانى المصرى فى القرن الثالث الميلادي ، بالنظريات الفلسفية الصوفية والتبشير بالمسيحية ! والخلاصة أن ظهور ما يسمى « الحكمة المشرقية » كخليط يونانى مصرى آسيوى ، كان إعلانا بسقوط الثقافة الفلسفية اليونانية وسقوط الحضارة الفلسفية اليونانية .

لكن من حسن حظ البشرية آن جيران اليونان وأبناء عمومتهم — وهم الرومان — رفعوا بعدهم راية الحضارة الأوروبية ، متجهين فى هذه المرة الى الغرب لا إلى الشرق . ومع ذلك ، فان القدرات الهائلة للأجهزة الكهنوتية للتحكم السرى الشامل المتخصصة فى صناعة اللاعقل وتحطيم الحضارات والثقافات العقلانية ، لم تلبث أن تغلبت عليهم ، بعد أن نجحت كالمعتاد فى جذبهم إلى الرمال السحرية المتحركة للشرق !

وكانت الثقافة الرومانية أقل ارتقاء من الثقافة اليونانية السابقة ، لأن الرومان لم يهتموا كثيرا بالفلسفة والعقلانيات . صحيح أنهم درسوا الفلسفة والعقلانيات اليونانية السابقة ، إلا إنهم تعرضوا أيضا لزحف وتغلغل الديانات الشرقية وخصوصا اليهودية والمسيحية والعبادات الفرعونية المدعَّمة بالمعجزات السرية المصطنعة . وكان يتحمس لها بشكل خاص العبيد والدهماء والريفيون ، فضلا عن الأفراد ذوى الأهمية الذين كانوا يقعون فى شباك « التجارب » الغنوصية . ومن ناحية أخرى ، زادت سيطرة العسكريين على الحكم وتدخلهم فى تغيير وتعيين الأباطرة أو فى تولى السلطة . وتحت معاول هذين العاملين الهدامين إذ ذاك — اللاعقل الدينى واللاعقل العسكرى — سقطت الامبراطورية الرومانية والحضارة الرومانية . وكان تاريخ انهيار الدولة فى روما وتأسيس دولة جديدة فى بيزنطة القسطنطينية ، هو نفس تاريخ إعلان المسيحية دينا رسميا للدولة الرومانية ! وهكذا بدأت ظلمات العصور الوسطى فى أوروبا ، بينما غرقت الدولة البيزنطية أيضا فى ظلمات النظام الكنسى واللاعقل الشرق .

وفى العصور الوسطى فى أوروبا ، خضعت شعوب الولايات والاقطاعيات الممزقة لحكم رجال الدين ولحكم الأمراء العسكريين الاقطاعيين . وكانت كنيسة روما تفرض سيطرتها وشبكاتها على هؤلاء جميعا . وأصبحت الأمية شاملة . فلم يعد يعرف القراءة والكتابة إلا الكهنة ، الذين لم يكونوا يقرأون إلا النصوص الدينية المسموح بها . وكانت العبودية نظاما عاما ، والحروب المحلية والقرصنات الاقطاعية مستمرة ، والتفكير ممنوعا . ولهذا كان الايمان الدينى المسيحى عميقا وشديدا . فالمسألة لم تكن مجرد مسألة دين ، لكنها كانت تتوقف أيضا على درجة الدين . وكما أن القليل من الخمر قد لا يظهر تأثيره على العقل ، كذلك الأمر بالنسبة للمسألة الدينية . فهذه الظاهرة لا تقاس فقط بدرجة الايمان ، لكن تقاس أيضا بعدد المتدينين تدينا عميقا ، وبكمية الغيبيات والخرافات التى يؤمنون بها ، وبعدد اللادينيين إن وجدوا . وفى عصور التنوير والالحاد فى أوروبا ، استمر المتدينون هم الأغلبية ، لكن انخفضت درجة الايمان ، وانكمشت دائرة الغيبيات والخرافات ، وزاد عدد الملحدين وزادت إشعاعاتهم . وعلى سبيل المثال ، عندما أعلن البابا فى القرن الحادى عشر الجهاد المقدس وبدء الحملات الصليبية لاسترجاع بيت المقدس ، استجاب له الجميع بحماس هائل ، وزحفت الجموع من مختلف الطبقات نحو الشرق . واستمر هذا الحماس بدرجة ما حتى القرن الثالث عشر . فلما بدأت عصور الاحياء الفلسفى والثقافى فى أوروبا ، ارتبط ذلك بانخفاض نفوذ الكنيسة وانخفاض درجة الايمان الدينى . فلما أعلن البابا فى القرن الخامس عشر الجهاد المقدس أو الحرب المقدسة لانقاذ الدولة البيزنطية وإنقاذ القسطنطينية من زحف المسلمين العثمانيين ، لم يكد يستجيب له أحد !

وقد بدأت بذور الانبعاث الأوروبي من المدن الحرة (البورجات) منذ القرن الحادى عشر وكانت هذه المدن

« تشترى » حريتها ــ أى تشترى حق الحكم الذاتى أو الكوميون المحلى ــ بدفع التعويضات والضرائب إلى أمراء الاقطاع أو الى الملك . ومن خلال هذه المدن الحرة ، ظهرت ثلاثة عناصر صنعت الاحياء الأوروبى ، هى : الثقافة العقلانية ، والاستثارات الخاصة ، والديمقراطية . وفى إحدى هذه المدن ، ظهرت الطباعة فى القرن الخامس عشر ، فانتقلت منها إلى المدن الأخرى .

ومن ناحية أخرى ، فان الحروب الصليبية أضعفت وكسرت أمراء الاقطاع . كما أن انتهاء هذه الحروب إلى الفشل ، أضعف الايمان بالكنيسة بل وبالمسيحية . ومع تفاقم التطاحن بين الملوك وأمراء الاقطاع من ناحية ، وبين الجميع والكنيسة من ناحية أخرى ، انخفض سلطان الاقطاع وسلطان الكنيسة ، فانخفضت الحواجز الذهنية اللاعقلية والحواجز الاقطاعية والاقليمية ، فزاد انتشار وارتقاء الثقافة العقلانية والاستثارات الخاصة والديمقراطية ، حتى انطلقت عصور النهضة والتنوير وقامت الحضارة الأوروبية الحديثة .

وكانت إشعاعات الثورة الفرنسية مثلا ، قد بدأت من أفكار الفلاسفة والعلماء الانسيكلوبيديين ــ الذين أسسوا دائرة المعارف الفرنسية الكبرى ــ وعلى رأسهم فولتير وديدرو . وكان هؤلاء جميعا عقلانيين لا دينيين (وهذا ما قاله مثلا ديدرو وزملاؤه للفيلسوف الانجليزى هيوم عند زيارته لباريس[1]) . ومعنى ذلك أن نجاح الثورة الفرنسية فى الاتجاه السليم ، كان سيؤدى الى فرض العقلانية التامة على فرنسا . ولهذا أسرعت الأجهزة الكنسية والبريطانية الى التصرف ، ففجرت الثورة عشوائيا فى اتجاه دهمائى فوضوى ! وبذلك غرقت الثورة دهمائيا فيما يسمى عهد الارهاب ، فأعدمت المثقفين والشعراء والعلماء والفلاسفة (وأشهرهم كوندورسيه) .

ثم لم يلبث عهد الارهاب الدهمائى أن انقضى وحل محله عهد نابليون بونابرت ، أى عهد الحكم الفردى العسكرى . ومعنى ذلك أن اللاعقل العسكرى حل محل اللاعقل الدهمائى الذى كان قد حل مؤقتا محل اللاعقل الكنسى ! ثلاثة أنواع من اللاعقل المعادى للفلسفة وللعقلانية ، تتبادل حكم المجتمع والبشرية منذ أقدم العصور ! تعددت الأنواع ، واللاعقل واحد . والمهم أن فرنسا انهزمت وانتهت فيها وفى أوروبا مرحلة الانسيكلوبيديا والفلسفة العقلانية التامة . وتغير بذلك تاريخ العالم وتاريخ الحضارة الحديثة . فقد بدأت هذه الحضارة تنتقص من العقلانية تدريجيا، وبدأ الدين الكنسى يرجع تدريجيا الى مركز الصدارة بشكل مباشر أو غير مباشر. ومع تزايد درجة اللاعقل وكمية اللاعقل فى الحضارة الأوروبية ، زادت مشاكلها وحروبها وفسادها وإفسادها ، حتى وصل تدهورها بعد الحرب العالمية الثانية إلى درجة اللاعودة . وإن مقارنة سريعة بين أساتذة الفلسفة الأوروبيين أو بين الآداب الأوروبية خلال قرن واحد من الزمان ، لتؤكد مدى تدهور الفلسفة والعقلانية والثقافة الفكرية فى أوروبا . وإنما هى اليوم قشور ومظاهر تغطى ثقافة لا فلسفية ولا عقلية مزيفة . ولهذا ، فان أى محاولة للاحياء الثقافى فى بلادنا ، يجب أن تعتمد على العقلانية الأروبية السابقة ، وليس على اللاعقل الأوروبى المعاصر .

العصور الوسطى الاسلامية

ظهر الاسلام فى بيئة بدوية أمّية . وكانت حروف الكتابة قد وصلت إلى الجزيرة العربية قبل ظهوره بجيل واحد فقط . ولهذا لم يتحمس المسلمون للكتب ، بل كانوا مثلا يسمون كتب التاريخ « لهو الحديث » . وأبيدت فى الجزيرة العربية حتى الكتب الدينية الخاصة باليهود والخاصة بنصارى نجران . ولم يكن مسموحا حتى بكتابة الحديث النبوى ــ لولا الفتوى الاجتهادية التى أصدرها بهذا الخصوص عمر بن عبدالعزيز الأموى فى القرن الثانى من الهجرة/ الثامن

(١) انظر مثلا ما رواه بليخانوف عن ذلك . فى « الأعمال الفلسفية » ، طبعة موسكو الفرنسية : ص ص ٦٧٧ ــ ٦٧٨ .

الميلادى ، مما سمح بأن تظهر بعد ذلك منذ القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى كتب أحاديث البخارى ومسلم وابن حنبل وغيرهم . وفى الفتوحات الاسلامية أبيدت كافة الكتب التي وصلوا إليها فى فارس والشام ـــ باستثناء بعض النصوص المسيحية التى كانت فى كنائس القدس لأنها استسلمت بدون قتال . وكان هذا هو الوضع أيضا فى مصر ، التى استسلمت للفتح العربى باتفاق « ذمة » . ولهذا يقول ابن خلدون مثلا فى « المقدمة » : « فأين علوم فارس التى أمر عمر بمحوها عند الفتح ؟! »[١] .

لكن فى مصر أيضا ، أحرق عمرو بن العاص بأمر عمر بن الخطاب مكتبة الاسكندرية الرومانية ، لأن الكنيسة المصرية لم تطالب بالاحتفاظ بها بحق اتفاق « الذمة » ، وإنما اعتبرتها تابعة لبيزنطة التى كانت فى حالة نزاع لاهوتى معها فى فترة الفتح الاسلامى ، وتابعة للمتمردين الذين كانت ترفضهم وتتهمهم بالهرطقة (وأشهرهم يوحنا النحوى الذى يرجح أنه مات قبل الفتح الاسلامى لمصر) . ومعنى ذلك ، أن الكنيسة المصرية متواطئة فى هذه العملية وتتحمل جزءا من مسئوليتها . ذلك أنها كوريثة للكهنوت الفرعونى العريق فى اللاعقل واللاتفكير واللاكلام ، لم تكن أصلا تتحمس لأى كتب أو دراسات فى الفلسفة والعلوم واللاهوت ـــ ناهيك عن الكتب التابعة للبيزنطيين والمهرطقين[٢] ! وهذا الخبر الخاص باحراق كتب مكتبة الاسكندرية ـــ أسوة باحراق أو إتلاف كل الكتب «غير الذمية » فى بلاد فارس ووسط آسيا وغيرهما عند حدوث الفتوحات ـــ نجده بالتحديد عند عبداللطيف البغدادى (المتوفى سنة ٦٢٩ هـ) فى كتابه « الافادة والاعتبار بما فى مصر من الآثار » (وحكى فيه أيضا عن التخريب الذى كان يحدث للآثار المصرية القديمة قبل أن تحدث المحاولات الفاشلة لهدم الأهرام وأبى الهول !) . كذلك نجد هذا الخبر عند القفطى (المتوفى سنة ٦٤٢ هـ) فى كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وعند ابن العبرى (المتوفى سنة ٦٨٤ هـ) فى كتابه « مختصر الدول » ، وغيرهما .

ولاحظ أن كتابة التاريخ بدأت عند المسلمين متأخرة جدا . ولكن المهم أنه لم يرد عند أى مؤرخ قبلهم أو بعدهم ، ما ينفى هذا التقليد العام الذى أشار إليه ابن خلدون عن حرق أو إتلاف الكتب « غير الذمية » أثناء الفتوحات (والذى كرره العثمانيون بعد ذلك عند فتح القسطنطينية فى القرن الخامس عشر) . ولم يكن يمكن أن يسكت الفقهاء والمؤرخون الآخرون عن مثل هذا الخبر لو لم يكن صحيحا (بغض النظر عن أى أخطاء ثانوية فى التفاصيل مثل كل الأخبار التاريخية القديمة ـــ حتى تلك الخاصة بالأنبياء القدماء !) .

وخلاصة ذلك كله ، أن الأجيال الأولى بعد الفتوحات الاسلامية عاشت فى المنطقة بدون كتب ، إلا نصوص القرآن . فلما ظهرت أجيال المخلّطين أو المولّدين (أى أبناء الفاتحين العرب من سبايا البلاد المفتوحة وخصوصا فارس) ، ولما اشتغلوا بالفقه ، بدأت تظهر الكتب وبدأت تظهر بذور التفكير وبذور الثقافة . وفى أواخر عهد بنى أمية (فى القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) ، ظهرت بدايات التفكير العقلانى أو بدايات منهج خضوع الدين للعقل . لكنهم أسرعوا مثلا الى ذبح الجعد بن درهم الذى كان يميل الى نظرية المعتزلة ، كما ذبحوا مثلا جهم بن صفوان الذى كان يستخدم التفكير العقلى فى تبرير النظرية المضادة وهى « الجبرية » !

---

(١) انظر تصدير « الكتاب الأول » من « مقدمة ابن خلدون » ، طبعة الشعب : ص ٣٥ .

(٢) لهذا السبب ، نلاحظ ان المتخصصين الكنسيين البعيدى النظر ، يتجاهلون تماما موضوع حرق مكتبة الاسكندرية !! بل إن الأجهزة البريطانية للتحكم السرى اللاعقلى الشامل (التى كانت تقود عمليات السيطرة على العالم منذ القرن الثامن عشر قبل أن تحل محلها الأجهزة الأمريكية منذ الحرب العالمية الثانية) ، استخدمت أحد أدواتها من المستشرقين غير المتعمقين فى التاريخ الاسلامى وفى الفكر الاسلامى ـــ اسمه ألفريد بتلر ـــ للتشكيك السطحى فى هذا الخبر ! وقد ناقشت هذا الموضوع فى مخطوطة كتاب عن التاريخ عام ١٩٧٦ ، ثم باختصار فى المجلة المشار اليها من قبل (أدب ونقد) فى اكتوبر ١٩٨٨ .

لكن الحقيقة أنه لو كان بنو أمية قد استمروا فى الحكم ، لكانوا قد تطوروا بالضرورة الى السماح بظهور درجة ما من الثقافة والعقلانية ، لأن عداء أجداد بنى أمية للنبى كان يجعل أحفادهم أقل تعصبا للاسلام من العلويين والعباسيين . ولهذا أسرعت أجهزة التحكم السرى الشامل المتخصصة فى صناعة وإسقاط الدول ، الى إسقاط دولة بنى أمية وإقامة دولة بنى العباس التى تنتمى وراثيا إلى النبى نفسه . ومع ذلك ، فان نقطة الضعف التى سمحت بظهور بعض الثقافة والعقلانية فى ظل الدولة العباسية ، كانت تتمثل فى اضطرارها إلى الاعتماد على الفرس والمولّدين من أمهات فارسية ، لاقامة دولتها الجديدة التى تمركزت فى أقاليم فارسية .

ولهذا ، ظهر مثلا فى بداية الدولة العباسية فى القرن الثانى الهجرى ، الشاب الفارسى المجوسى الأصل روزبه ابن دازويه المعروف بابن المقفع (٧٢٤ ـــ ٧٦٤ م) . وهذا هو بحق رائد العقلانية والفكر الفلسفى فى العالم الاسلامى ، ورائد حركة الترجمة للكتب الفارسية واليونانية التى بدأت تظهر إذ ذاك من مخابىء ومجاهل فارس والهند . وكان جزاؤه أن قتل قتلة بشعة جدا بأمر الخليفة المنصور ! فقد قيدوه بالسلاسل بجانب فرن أحموه إحماء شديدا ، وأخذوا فى تقطيع لحمه قطعة قطعة وإلقاء كل قطعة منه فى النار ، ليراها ويشم رائحتها قبل أن يفقد الوعى !! ومع ذلك ، ظهر بعده فى عهد هارون الرشيد (٧٦٦ ـــ ٨٠٩ م) بعض العقلانيين ذوى الأصل الفارسى الذين اهتموا بالحصول على الكتب العقلانية القديمة خصوصا من الهند . وكان أشهر هؤلاء ، هم البرامكة وزراء هارون الرشيد ، الذين نقلوا إلى العالم الاسلامى سر صناعة الورق المعجون ، مع عديد من الكتب فى مختلف العلوم والمعارف ، وأقاموا أول مكتبة ضخمة فى بغداد . وكان جزاؤهم أيضا أن انقلب عليهم هارون الرشيد فجأة ، فذبح بعضهم وسجن بعضهم !

لكن بعد ذلك ، لم يلبث ذوو الأصل الفارسى أن نجحوا فى مساعدة المأمون على الوصول إلى الحكم ، لأنّ أمّه كانت فارسية ، ولأنهم كانوا قد وجّهوه منذ الصغر اتجاها ثقافيا ، فتحول الى الاتجاه المعتزلى شبه العقلانى . فكانت النتيجة أنه تعرض للكثير من الفتن لاسقاطه (حتى من أخيه الأمين ثم من عمه ابراهيم المهدى المشتغل بالطرب الخليع !) . ورفضه أهل السنة بحجة أنه معتزلى من أنصار الثقافة الفلسفية اليونانية القديمة ، وفضلوا عليه المطرب ابراهيم المهدى ! ورغم ذلك ، استمر فى تشجيع حركة الترجمة والحركة المعتزلية شبه العقلانية ، بدون أن يدرك أنها كانت تؤدى بالضرورة الى خفض درجة الايمان الدينى أو زعزعته . إلا أن الأجهزة السرية لصناعة اللاعقل ، استطاعت التصرف طبعا . فانتهت بسرعة فترة المأمون وأبنائه عام ٨٤٧م / ٢٣٢ هـ .

وجاء المتوكل معتمدا على الترك بدلا من الفرس ، ومن ثم أعلن الحرب على الترجمة وعلى العقلانية والفلسفة . وفى ظل القوات التركية الغاشمة ، سقطت الدولة المركزية مع سقوط العقلانية الرسمية وسقوط الاهتمام الرسمى بالفلسفة . وحلت الدولة العباسية الثانية الممزقة محل الدولة العباسية الأولى الموحدة ، وانتشر المذهب الحنبلى المتطرف ، الذى كان أشد عداء للفلسفة والتفكير والاجتهاد حتى من اتجاه الاشعرى والغزالى اللذين ظهرا بعد ذلك !

وهكذا فان مرحلة التشجيع الرسمى للثقافة شبه العقلانية ، كانت مرحلة مؤقتة جدا لم تستمر أكثر من ٣٤ عاما من الحروب الأهلية والمؤامرات والدسائس والمشاكل والوفيات المتلاحقة[1] ! لكن شعلة برومثيوس ـــ شعلة المعرفة والفلسفة العقلانية ـــ لم تنطفىء على الفور . بل استفادت من سقوط الدولة المركزية المدعّمة بالترك ، واستمرت فى الاشتعال من حين لآخر ، فى بعض الدويلات الفارسية الاسلامية شبه المستقلة ، بل وفى بعض المراحل الانتقالية المؤقتة فى بغداد أيضا .

---

(١) لاحظ أنه فى هذه المرحلة المؤقتة جدا والمرفوضة فقهيا ، حدثت الحادثة التى يتشدق بها محترفو الدجل والجعجعة عن محاولة المأمون مبادلة الأسرى البيزنطيين بكتب يونانية قديمة !! فهذا ما ذكره مثلا الروائى نجيب محفوظ فى خطابة الفرعونى الاسلامى الى لجنة نوبل ، كتعبير عن اشتراك الغرب والشرق الأوسط فى التزييف التجهيلى للتاريخ .

وإن من يقرأ تاريخ الفيلسوف ابن سينا مثلا ومذكراته (٩٨٠ ــ ١٠٣٧م) ، يعرف كيف اعتمد على الحركة « التعليمية » أو « الباطنية » الفارسية السرية فى الدراسة ثم فى محاولة الاستقرار فى بعض الدويلات الفارسية ، بينما كانت جيوش الأتراك السُّنية تطارده لاعدامه ! وأخيرا مات مطاردا ميتة مشكوكا فيها . والطبيب والفيلسوف العقلانى أبوبكر الرازى (٨٦٤ ــ ٩٢٥م) ، كان أيضا من أصل فارسى ، ودرس دراسات يونانية فارسية هندية . وتغاضوا فترة عن اتجاهه العقلانى اللادينى ، ثم لم يلبثوا أن اتهموه ونفوه ، وأصابوه فى حادث مفتعل سبب له العمى ! ثم مات ميتة غير طبيعية . وحتى فى الأندلس ، نجد أن الفيلسوف العقلانى ابن باجة السرقسطى مات مسموما عام ١١٣٨م بعد إبعاده من البلاد . والوزير والمؤرخ والطبيب الأندلسى لسان الدين ابن الخطيب (١٣١٣ ــ ١٣٧٤م) ، أعدموه بتهمة الزندقة . وكان أهم أسباب اتهامه بالزندقة ، انه قال بالعدوى وأمر بتحذير الناس من العدوى عند انتشار الطاعون ، فحكموا بأنه خالف بذلك الشرع الذى يقول بأن المرض من الله ! فقد كتب ابن الخطيب إلى رجال الدولة رسالة قال فيها : « فان قيل : كيف نسلّم بدعوى العدوى وقد ردّ الشرع بنفى ذلك ؟ قلنا : لقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتواترة . هذهِ هى مواد البرهان » ! أما الفيلسوف الأندلسى ابن رشد (١١٢٦ ــ ١١٩٨ م) ، فقد تعرض للاضطهاد والنفى أكثر من عشر سنوات . ثم استدعى من المنفى الى قصر الخليفة ، حيث لم يلبث أن مات هناك ميتة غير طبيعية !

ولاحظ أن عمليات قتل العقلانيين والمتحررين فكريا فى العالم الاسلامى ، كانت دائما عمليات سرية أو شبه سرية ، ولم تكن مثل عمليات حرق الزنادقة فى أوروبا المسيحية فى محارق عامة يشهدها الجمهور ! فتقاليد النفاق فى الشرق ، تقاليد عريقة ترجع الى عصور الكهنوت الفرعونى منذ خمسة آلاف عام . ولهذا كانت عمليات إعدام بعض المفكرين مثل ابن المقفع ، تطبخ وراء الكواليس ، ثم لا تتسرب أخبارها أصلا ــ مع بعض التبريرات الشخصية أحيانا ــ إلا بهدف إشاعة الرعب والرهبوت فى نفوس المستنيرين والمتحررين فكريا . وفى معظم الحالات ، كان الموت يحدث سريا . بل إن القصص غير السرية التى تحكى عن الحياة فى العالم الاسلامى فى تلك العصور تقول إنهم كانوا كثيرا ما يسوقون الشبان ــ خصوصا من ذوى الأصل الفارسى ــ لقطع رؤوسهم فى مراكز السلطة بتهمة المجوسية أو الزندقة . فهذا ما ورد مثلا فى قصة غير مباشرة ، تحكى أن أحد الطفيليين اندس فى مجموعة من هؤلاء الشبان ذوى المظهر الحسن ، ظنا منه أنهم متجهون الى حفلة أو وليمة !

وقد كشف أبو حامد الغزالى (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨م ــ ٥٠٥هـ / ١١١١م) ، فيما أورده عن حياته الخاصة وكذلك فى كتابه المسمى « تهافت الفلاسفة » ، مدى انتشار الحركة « التعليمية » الباطنية السرية فى أقاليم فارس ، ومدى اهتمامها بنشر العلوم ونشر العقلانية الدينية أو اللادينية سرا ، واستخدامها للعلوم العقلية أو المنطقية فى زعزعة اللاهوت . وأكد الغزالى أن انتشار الفلسفة « الدهرية » أصبح تقليدا واسعا فى عصره لدى كثيرين من ذوى الذكاء والفطنة الذين يخالفون معتقدات « الجماهير والدهماء » . وكرر أنه لا يرد فى كتابه عليهم لأنهم « أغمار » أو نكرات ، وإنما يرد فقط على مشاهير الفلاسفة الالهيين أى اللاهوتيين ، مثل الفارابى وابن سينا ! أى أنه يرد فقط على محاولات استخدام العقل والفلسفة فى تبرير الدين وتبرير الألوهية ، ولا يرد على الدهرية[1] ! ولهذا أفتى الغزالى ــ مثل غيره من فقهاء السنّة فى طول التاريخ الاسلامى حتى القرن التاسع عشر (بما فى ذلك ابن خلدون فى « مقدمته » التى توصف بالتجديد !) ــ باعدام المعتزلة وغيرهم ممن يقولون بخضوع الدين للعقل ، وليس فقط باعدام الفلاسفة والمتفلسفين حتى لو كانوا مؤمنين بالألوهية والأنبياء !! وهذه نقطة خلاف كبرى بين الشرق الاسلامى والغرب المسيحى . فقد كانت الكنيسة فى أوروبا تقول « إن الفلسفة خادمة اللاهوت » Philosophia ancilla

(١) انظر فى ذلك كله مثلا ، الطبعة السادسة من « التهافت » ، دار المعارف ، ص ص ٧٣ ــ ٧٥ ، و٧٧ ــ ٧٨ ، و٨٤ ، و١٣٤ ، و١٥٣ ــ ١٥٤ ، و١٥٥ ، و١٨١ ، و١٩٦ ــ ١٩٧ ، الخ .

theologiae. وتحت هذا الشعار ، سمحت بتدريس الفلسفة بطريقة دينية فى معاهد اللاهوت ، وسمحت بظهور عديد من الفلاسفة اللاهوتيين ، ومن ثم حافظت على بقايا البقايا من بذور العقلانية فيما يسمى بالفلسفة المدرسية أو الاسكولائية . أما فى العالم الاسلامى ، فلم يظهر الفلاسفة المعدودون الا اضطراريا فى ظروف خاصة مؤقتة جدا ، ثم أفتى الفقهاء بتجريم الفلسفة وإعدام الفلاسفة والمتفلسفين حتى لو كانوا مؤمنين ! ، وكان شعارهم السائد هو : « من تمنطق فقد تزندق » !

ومع ذلك ، فان حركة التعليم والتثقيف والدراسات الفلسفية ـــ بل والعقلانية اللادينية أحيانا ـــ استمرت سرا بتنظيم الحركة « التعليمية » الباطنية فى أقاليم فارس ، تحت شعارات شيعية مضلِّلة (بكسر اللام) ، بل وتحت شعارات صوفية خادعة أحيانا . لكن منذ القرن الحادى عشر الميلادى ، اتسعت اكتساحات الجيوش التركية لمناطق فارس والهند والعراق والشام . ثم لم تلبث أيضا أن بدأت عملية استيراد الزحف المغولى التتارى على العالم الاسلامى فى القرن الثالث عشر (فى طريقهم إلى أوروبا !) ، فاهتموا بشكل خاص بتصفية مراكز وأوكار الباطنية والحركة الاسماعيلية التى كانت تنظم وتحمى النشاط الفلسفى والثقافى العقلانى الشعوبى فى العالم الاسلامى . وبذلك انكسرت الحركة الثقافية السرية والعقلانية السرية فى العالم الاسلامى ، فانكسرت إشعاعاتها الثقافية والعقلانية العلنية . فلما بدأت أيضا صناعة وتوسيع الموجة الجديدة من الاكتساح البربرى للشرق الاسلامى فى اتجاه أوروبا ، وذلك منذ القرن الرابع عشر باستخدام الأتراك العثمانيين ، انتهت البقايا الباقية من المراكز « التعليمية » ومن الثقافة الفلسفية والعقلانية فى العالم الاسلامى نهاية تامة. واستمرت ظلمات التجهيل واللاعقل كثيفة حالكة شاملة ، حتى وصول الحملة الفرنسية على مصر والشام عام ١٧٩٨م !

القــوة والعقــل

من كل ما سبق ، يبدو من المضحك جدا ـــ بل من المبكى ـــ أن تسمع من يقول إن العالم الاسلامى كان فى العصور الوسطى يصدر إلى أوروبا الثقافة والعلوم التى صنعت بها نهضتها !! فلماذا إذن لم يصنع بها نهضته هو ؟!! ولماذا تخلفت إسبانيا والبرتغال عن بقية أوروبا بعد الاستيطان الاسلامى فيهما ؟! فباستثناء الكُتب الجنسية الفاسدة المفسدة والتخريفية اللاعقلية (وأشهرها كتاب « ألف ليلة وليلة » !) ، كانت الكتب التى نقلت من العالم الاسلامى إلى أوروبا ترجمات عن السريانية أو العبرية لكتب ذات أصول يونانية أو بدون أصول يونانية : بعضها مزيف وبعضها مملوء بالمدسوسات وبعضها مخلوط بالخرافات والتنجيم أو بالاضافات الدينية المباشرة ! وبهذا الشكل ، كانت الترجمات الأوروبية للكتب الاسلامية أجهاضا للعلوم وللثقافة ـــ ليس فقط لأنها ترجمات عن ترجمات عن ترجمات فاشلة. ومملوءة بالأخطاء المركبة ، ولكن أيضا لأنها مملوءة بالتزييفات والمدسوسات والخرافات والاضافات الدينية !

فمثلا كتب الفلك التى نقلت إلى أوروبا ، كانت بالتحديد الكتب المخلوطة بالتنجيم والقائمة على النظرية الفرعونية البطليموسية عن دوران الشمس حول الأرض ! وكتب الطب ، كانت مخلوطة بالروحانيات والاسلاميات الدينية ! وكتب الفلسفة ، كانت ذات اتجاه إسلامى أفلوطينى أفلاطونى روحانى غيبى ! وكلها كانت منسوبة كذبا بدرجة أو بأخرى إلى مفكرى اليونان المطلوبين فى أوروبا ، مثل أرسطو وأبقراط وجالينوس ، الخ . وحتى كتب ابن رشد التى لقيت فى أوروبا ترحيبا نسبيا أكبر لزيادة التزامها بترجمة ما وصل إلى العالم العربى عن فلسفة أرسطو وعدم إغراقها فى المخلوطات اللاعقلية الأخرى (المسماة عند ابن سينا باسم « الفلسفة المشرقية ») ، كانت تحتوى هى أيضا على إضافات غير قليلة من مدسوسات مدرسة الاسكندرية ، فضلا عن اتجاهها « المشرق » العام للتوفيق بين الدين والفلسفة. ولهذا ، فرغم اعتراض الكنيسة على ترجمات وتفسيرات ابن رشد لأرسطو لأنها كانت تتضمن جرعة « عقلانية » أكثر من المسموح به ، إلا أنها بلا شك كانت تعتبرها أفضل من النصوص اليونانية القديمة المنفصلة

عن الدين ، وأفضل من أى تفسيرات عقلانية علمانية حتى لو لم تكن شديدة التحرر . والدليل على ذلك أن « رفض » أنصار ابن رشد فى أوروبا لم يصل الى درجة التنكيل أو الاعدام فى محارق التحرر الفكرى[1] .

والمهم أن أجهزة الكنيسة البابوية ، كانت هى التى تفرض على الأوروبيين أن ينقلوا الكتب والعلوم عن العالم الاسلامى بالذات ، لتضمن ارتباطها بالروحانيات والدينيات . وكانت ترفض محاولة الحصول على أصولها اليونانية الأولى من الدولة البيزنطية أو من مخابئها فى البلقان وغيرها ! ونتيجة لذلك ، لم تبدأ النهضة الثقافية الحقيقية فى أوروبا إلا عندما ضعف نفوذ الكنيسة واتجه المفكرون الأوروبيون إلى البحث عن الأصول اليونانية واللاتينية الأولى لكتب الفلسفة والعلوم . وكان ذلك تحت شعار : « الرجوع الى الثقافة اليونانية واللاتينية » ـــ لدرجة أنهم اتهموا ثقافة عصر النهضة بـ « الوثنية » !

هنا بدأ الاحياء الحقيقى للكلاسيكيات القديمة فى اتجاه عقلانى علمانى وفى صراع ضد الكنيسة . وهذا يتضح فى أن جريمة كوبرنيكوس التى أحرق بسببها عام ١٥٤٣ م . هى أنه رفض النظرية البطليموسية الاسلامية عن دوران الشمس حول الأرض ، ورجع الى النظريات اليونانية الأولى عن دوران الأرض حول الشمس ! ذلك أن كتب الفلك المنقولة عن العالم الاسلامى كانت تتكون من كتاب بطليموس المسمى بكتاب « المجسطى » ، مع كتب فلكيين منجمين شرقيين من أتباع نظرية بطليموس . ومن ناحية أخرى ، فاذا تأملنا مثلا الفرق بين مفكر بريطانى فى القرن الثالث عشر اعتمد على الترجمات الاسلامية المتنوعة هو الراهب روجر بيكون (١٢١٣ ـــ ١٢٩٤م) ، وبين مفكر بريطانى فى القرن السادس عشر اعتمد على الأصول اليونانية واللاتينية هو فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـــ ١٦٢٦ م) ، نجد أن الأول انتهى إلى الشعوذة والسحر ، بينما الثانى أسس المنهج الجديد للعلوم الحديثة !

ولقد كان من مفارقات القدر ، أن القرن الخامس عشر الذى شهد انبعاث اوروبا عقلانيا ، شهد « انبعاثا » عكسيا للعالم الاسلامى ، قضى كما قلت على البقية الباقية فيه من الفلسفة والثقافة العقلانية ، وحكم عليه بالتخلف الشاسع عن أوروبا . ففى ذلك القرن ، انطلق الرعاة الأتراك العثمانيون يكتسحون الشرق ويحاولون اكتساح الغرب ، بحيث أقاموا امبراطورية هائلة تعتمد على صناعة المدفعية الجديدة ! وكان عمال الحديد فى البلدان التى خضعت لهم يتفننون فى إنتاج هذا الاختراع الجديد الذى كان يشكل أخطر وسائل القوة المعروفة إذ ذاك ، بينما كان عمال الحديد الأوروبيون يتفننون فى إنتاج اختراع جديد أيضا هو المطبعة ، ويطبعون بها حتى الكتب الاسلامية للجهات الأوروبية التى تدرس الاسلام .

واستمرت الدولة العثمانية حتى القرن التاسع عشر فى تحريم « بدعة » المطبعة ، مع تطوير وتوسيع « بدعة » المدفع ، لأن المطبعة وسيلة لتعميم العقل والتفكير . فقد كانت امبراطورية تجهيلية [illegible] ، فرضت المزيد من الظلام والفساد على العالم الاسلامى باسم إحياء الخلافة الاسلامية . وكان من حسن حظ البشرية ، أن فتوحاتها توقفت عند شرق أوروبا فلم تستطع التقدم ! ولولا ذلك ، لأجهضت النهضة العقلانية الأوروبية وأعادت البشرية الى ظلمات العصور

---

(١) لا يتسع المجال هنا للكتابة عن تفسير ناقشته فى أوراق أخرى ، يرى أن أجهزة التحكم اللاعقلى السرى الشامل (التى كانت متمركزة منذ العصور القديمة فى مصر وما حولها ثم أصبحت مكمّلة للأجهزة الكنسية الأوروبية ثم للأجهزة البريطانية) ، صنعت ابن رشد ونقلت ترجماته إلى أوروبا ، لتدعيم اتجاه « البديل الدينى شبه العقلانى » الذى كانوا يحاولون استخدامه إذ ذاك ضد الاتجاه الفلسفى العقلانى اللادينى الذى كان يتغلغل ويتسع فى أوساط الثقافة الأوروبية الجديدة . وأسلوب « البديل الجديد » ، نجده أيضا فى نفس تلك المراحل الانتقالية ـــ لكن فى اتجاه كنسى ـــ فى عملية ترويج البروتستانتية أو ما يسمى « الاصلاح الدينى » ، لمقاومة مطالب الاصلاح العلمانى المتحرر التى كانت تكتسح الجميع ، خصوصا بعد أزمات وانقسامات البابوية الكاثوليكية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

الوسطى حتى اليوم ! وعندما انهارت الامبراطورية العثمانية عن أنقاض من الجهل والتخلف والفساد ثم الجرى اللاهث لمحاولة اللحاق بأوروبا ، تركت لنا درسا ثقافيا هاما ، هو أن القوة العسكرية لا تصنع التقدم ، ولكن العقلانية هي صانعة التقدم وهي صانعة القوى العسكرية الأرقى .

الجـو اللاثقافي :

إذا كانت الفلسفة العقلانية هي جوهر الثقافة الحقيقية ، فاننا نستطيع أن ندرك طبيعة الجو الثقافي الحاضر من نظرة سريعة الى برامج الفلسفة المشوهة والمبتسرة وشبه الدينية فى التعليم الثانوى والجامعات ، ومن نظرة سريعة الى هزال وضحالة أو انعدام الانتاج الفلسفي المؤلف أو المترجم ، ومن نظرة سريعة الى مستوى أساتذة الفلسفة الجدد ومن يتصدون للعمل الفلسفي ! فقد انتهى جيل أحمد لطفي السيد وطه حسين ، ثم انتهى الجيل التالى بعدهما أو تحول بقاياه الى الكتابة فى الاسلاميات واستجداء رضاء الرأى العام الاسلامي ! ذلك أنه لم يعد يوجد اليوم رأى عام مثقف ــ بالمعنى الحقيقى للثقافة العقلانية ــ يتجاوب مع المفكرين العقلانيين وينشر إشعاعاتهم الثقافية إلى الرأى العام الواسع .

وكنت قد أسست عام ١٩٥٧ جمعية فلسفية باسم « الجمعية الفلسفية المصرية » ــ أسستها بمجهودى الخاص وبالاعتماد على زملاء دفعتي وعلى بعض الأصدقاء ــ وجعلنا مقرها « نادى المعلمين » بميدان الأوبرا ، وجهزت لها برنامج محاضرات ومجلة فلسفية وسلسلة مطبوعات بالاتفاق مع الناشر السابق لطف الله سليمان . لكن فوجئنا عام ١٩٥٨ بحملات الاعتقال ورجوع ظلام الارهاب الناصرى الذى استمر حتى عام ١٩٦٤ . وفى هذه الفترة ، استولوا على تلك الجمعية الفلسفية . ثم جعلوا رئيسها الدكتور ابراهيم بيومى مدكور رئيس المجمع اللغوى ــ ليس من أجل تكريمها ، ولكن من أجل تجميدها وتحنيطها ! وهكذا مات ذلك المشروع الثقافى ، كما مات غيره من المشروعات الثقافية المفيدة . ولم يعد يمكن تعويضه فى ظل الظروف الحاضرة (وبعد سبعة عشر عاما وثلاثة شهور فى مستشفى المجانين !) . كذلك ماتت المجلات الثقافية الخصبة التى ظهرت أو كانت باقية فى صحوة الستينات (مثل « المجلة » و« الفكر المعاصر » و« الكاتب » ، الخ) ، بدون أن تظهر بدائل مشابهة . وانتهت المجلات الثقافية اللبنانية التى كانت تصل إلى مصر (وأخصبها « الآداب » البيروتية) . أما الكتب ــ وخصوصا بعد انهيار لبنان ــ فلا تجد فيها عملا ثقافيا خصبا بالمعنى الصحيح ، أى يرفع حصيلة العقل ويصنع التنوير والتفكير . وانما هو ركام هائل من المطبوعات اللاعقلية أو السطحية أو السياسية الروتينية أو المتخصصة فى موضوعات فنية وجزئية مغلقة . وأما الصحف العادية التى أصبح معظمها إعلانات أو كتابات شبه إعلانية ، فلا تتسع إلا للقشور الثقافية المبتسرة والمقالات السطحية أو الخطابيات والاثاريات . فمن أين ينبع إذن نهر الثقافة وإلى أين يصب ؟! .

إن هذا الاغراق الهائل بالمطبوعات والكتابات ، يعنى فى حد ذاته إخفاء التبر فى التراب ــ إن وجد هذا التبر أصلا . فما بالك إذا كانت كتب وكتابات الفلسفة العقلانية والفكر الحر ، تكاد تنعدم قبل أن تختفى فى طوفان الاغراق ؟! ومع ذلك فهذا الاغراق لا يعنى « المساواة فى الظلم » بين كل الكتب والكتابات . لكن يطفو بالضرورة فوق سطح الطوفان ما يرضى ويلفت نظر الأغلبية الدهمائية : أى منتجات الاثارة واللاعقل ، ومنتجات الشهرة التى تصنعها وسائل الدعاية والاعلام والترويج ــ والتى هى وسائل تملكها وتسيطر عليها الحكومات وأجهزتها ومرافقها ، أو تملكها الجهات الأخرى المدعَّمة بالمال والنفوذ من الداخل أو الخارج . ولهذا ؛ نجد أنه ــ باستثناء الكتب العلمية والتقنية المتخصصة والمفروضة جامعيا ومدرسيا ــ فان الرأى العام فى بلادنا لا يكاد يهتم اليوم إلا بالكتب والكتابات المصنوعة الشهرة وغير المفيدة للفكر العقلانى : فى مجال الاسلاميات والاثاريات السياسية القومية والوطنية المكمّلة لها (وخصوصا فى موضوع فلسطين) ، وفى مجال القصص الغرامية أو القصص الاثارية الأخرى ــ ومنها حاليا قصة تسمى « رأفت الهجان » !

إن هذه القصة التى تحكى عن مغامرات المخابرات المصرية فى إسرائيل ، هى قصة يتحمس لها ويكتب عنها الجميع ، ولا تجد كاتبا يدفعه ضميره الثقافى الى الاعتراض عليها باعتبارها نوعا من أحلام اليقظة غير المفيدة ! ذلك أن أجهزة المخابرات والمباحث المصرية لا تستأسد ولا تستذكى إلا على المستضعفين أمثالنا ! فاذا زرعت جاسوسا فى اسرائيل ، فانما يكون ذلك لأنها جاسوس مزدوج تستفيد منه إسرائيل أكثر مما تستفيد منه مصر . لكن الكاتب الذى لفنوه هذه القصة ، كان « صف ضابط » فى القوات المسلحة ، ثم تحول الى الصحافة والكتابة فى ظل النظام الناصرى . فمن أين يأتيه استبصار الثقافة ؟! فى عام ١٩٧٣ ، وصل الجيش الاسرائيلى الى الكيلو ١٠١ على طريق القاهرة السويس ، فأطلقوا على ذلك اسم الثغرة التليفزيونية وانتصار أكتوبر المجيد ! وكان ذلك لتبرير الصلح مع اسرائيل بعد أن كانوا يرفضونه . لكن ما الذى يبرر اليوم أحلام اليقظة هذه ؟! وماذا يجدى الكونسرفتوار والدراسات الموسيقية العليا والدراسات المسرحية والسينمائية وفولكلوريات الرقص والأغانى والجامعات الاقليمية (التى فى مستوى المدارس الثانوية) ، إذ كان الجو الثقافى لا يسمح بالمناقشة العقلانية لمثل هذه الاثاريات العسكرية ، ولا يسمح بمناقشة التلفيقات الحديثة عن الموضوعات التاريخية القديمة ، مثل موضوع حرق مكتبة الاسكندرية ، وموضوع مبادلة الكتب بالأسرى فى عهد المأمون ؟!!

إن ظروف الظلام الدهمائى اللاعقلى الحالى ، الذى يشمل بلادنا بل والعالم البرجوازى كله ، تذكرنا بكلمة كتبها منذ قرنين فيلسوف العقلانية التنويرية الانسيكلوبيدى الفرنسى ديدرو (١٧١٣ — ١٧٨٤) . وكانت تعبر عن شدة الظلام المثير لليأس إذ ذاك ، ولكنه ظلام انتهى بعده بسنوات قليلة الى انتصارات كبيرة للعقلانية والتنوير ! وإننا إذ نتعلق بقوى التغيير الدولى الجديد القادرة على « إعادة بناء » الإنسان بإعادة العقلانية والتنوير الى البشرية ، نسترجع هنا كلمة ديدرو التى قال فيها :

« إن العمل على تنوير الناس ، وتقديم الحقيقة لبعض الناس .. هو مثل إرسال شعاع من الضوء فى عش للبوم : لا يؤدى إلا الى جرح عيونهم وإثارة صرخاتهم . فلو كان الناس ليسوا جهلة إلا لأنهم لم يتعلموا ، لكان يمكن تعليمهم . لكن عماهم عمى مذهبى . فأنت لا تتعامل فقط مع أناس لا يعرفون شيئا ، لكن مع أناس لا يريدون أن يعرفوا شيئا . ومن الممكن أن تهدى هذا الذى يخطىء خطأ لا إراديا . لكن من أى جهة تصل الى هذا الذى يتحصن ضد الفهم والادراك .. لأنه يعتبر الكنيسة والحكومة [الملكية] موضوعين مقدسين من غير المسموح المساس بهما ؟ » (١)

(١) مقال « نزهة الشكاك » فى المجلد الأول من كتاب Les Chefs-d'OEuvre de Diderot ، طبعة « نهضة الكتاب » باريس : ص٢١ .

هذا ويمكن أن أضيف هنا ، أنه للأسف لم تتغير الصورة فى مصر بعد أن خضع النظام القائم لضغوط الغرب فسمح ببعض مظاهر الليبرالية الشكلية . ذلك أن المعارضة الرسمية المسموح لها بالظهور فى ظروف استمرار الطغيان الحكومى ، لم تحاول إطلاقا توجيه الرأى العام عقلانيا . صحيح أن اختلاف اللصوص يساعد على كشف الحقيقة ، لكن المشكلة هى أن الخلاف بين الحكومة والمعارضة الرسمية المكملة لها لا يتخطى الاطار المشترك بين الطرفين . وأقدم فى ذلك مثالا واقعيا على المستوى الصحفى الاخبارى البسيط . فقد رفضت كل صحف المعارضة مثلا — على غرار الصحف الحكومية — أن تنشر عن قوانين وجرائم نظام مستشفيات المجانين فى مصر (حتى بدون التعرض لوقائع لإيداعى فيها) ، كما رفضت أن تنشر عن القضية التى أقمتها بخصوص ذلك ضد الحكومة بمساعدة بعض المحامين المتطوعين ، أو عن استمرار حرمانى من العمل ومن النشر المتاح للآخرين ! فالمعارضة الرسمية فى مصر ، هى فعلا كما يكرر بعض المسئولين الحكوميين « جزء من النظام » — بمعنى أنها جزء من النظام العسكرى اللاعقلى القائم ، وليست طبعا جزءا من نظام ديمقراطى عقلانى غير موجود !

عن المؤلف

أولا ــ كتب :

١ ــ المبادىء الأساسية للفلسفة ــ عن جورج بولتزير وآخرين ــ ترجمة من الفرنسية وتعليق (الطبعة الأولى ١٩٥٧)

٢ ــ كارل ماركس : ى . ستيبانوفا ــ ترجمة من الانجليزية (١٩٥٧) .

٣ ــ المادية والمثالية : عن جورج بولتزير وآخرين ــ ترجمة من الفرنسية وتعليق (الطبعة الأولى ١٩٥٨)

* ثم بعد المرحلة الثانية للمعتقلات والسجون الناصرية :

٤ ــ المجانين : قصة دستويفسكي ومسرحية ألبير كامي ــ ترجمة من الفرنسية وتقديم دراسى (١٩٦٧)

٥ ــ الاخوة الأعداء : نيكوس كازنتزاكى ــ ترجمة وتقديم (الطبعة الأولى ١٩٦٧)

٦ ــ سارتر مفكرا : تأليف مع آخرين (١٩٦٧)

٧ ــ جرائم الحرب الأمريكية فى فيتنام : برتراند رسل ــ ترجمة من الانجليزية (١٩٦٧)

ثانيا ــ مقالات ثقافية :

فى مجلات : المجلة (١٩٦٤ ــ ١٩٦٧) ، والكاتب (١٩٦٤ ــ ١٩٦٧) ، وأحيانا فى الفكر المعاصر والكتاب العربى . وهذا فضلا عن المقالات فى صحيفة المساء (من ١٩٥٦ الى ١٩٥٨) ، حتى بدأت المرحلة الثانية للمعتقلات والسجون الناصرية . ثم فى صحيفة الجمهورية (من ١٩٦٤ حتى ١٩٦٧) ثم فى المساء حتى آخر يناير ١٩٦٨ ــ حين تقرر وقفى عن العمل الصحفى وعن النشر فى مصر . ثم فى مجلة الآداب البيروتية (فى سبتمبر وأكتوبر ونوفمبر ١٩٦٨) . وذلك قبل القبض علىّ على ذمة نيابة أمن الدولة العليا وإيداعى فى مستشفى الأمراض العقلية لمدة ١٧ عاما وثلاثة شهور ، ثم الافراج عنى اضطراريا تحت ضغط المنظمات الدولية ، مع الاستمرار فى حرمانى من العمل ومن النشر فى الوسائل المتاحة للآخرين .

تحت الطبع :

« الايديولوجية الجديدة » . ويتكون من ثلاثة أجزاء هى :

الباب الأول عن الديمقراطية ــ الباب الثانى عن الاشتراكية والاستثمارات الخاصة ــ الباب الثالث عن منهجية البحث فى التاريخ .

رقم الايداع ٤٩٣٠ / ٨٩

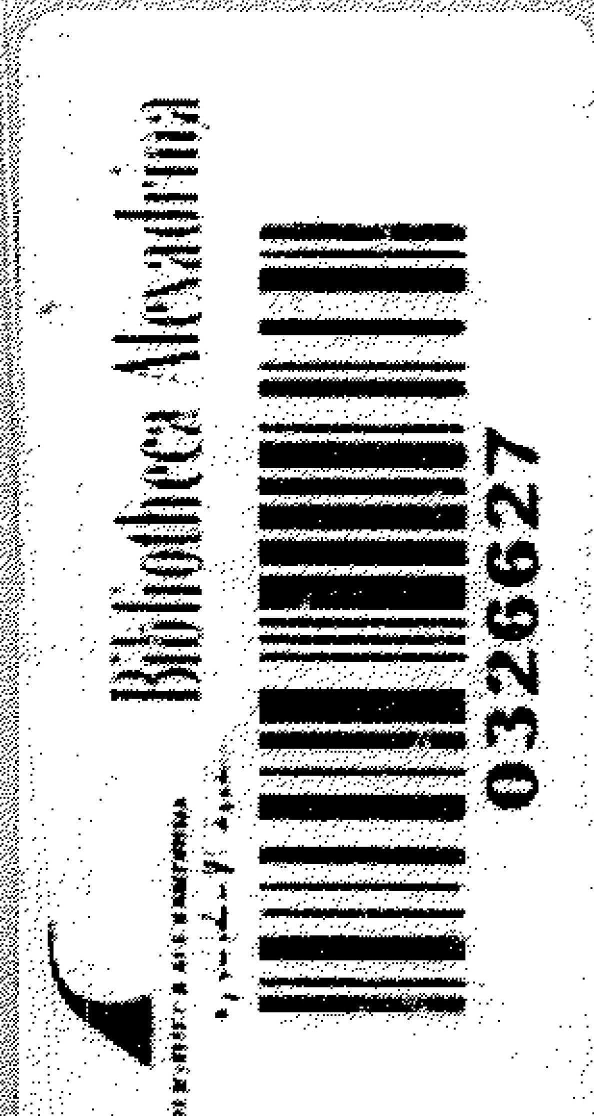
معالم الفكر الفلسفى الجديد
فى عصر الفيزياء تحت الذرية
نقد مادى عقلانى للفلسفة الماركسية

هيجل والفلسفة الماركسية : هيجل لاهوتى وماركس غير متخصص فى الفلسفة . لا عقلانية هيجل . جريمة اجتماع النقيضين . ثنائية الفكر والمادة . الأخلاق والتاريخ .

التناقض والطريق الثالث : معنى التناقض . أساليب إهدار التحديد التناقضى . الثالث اللامنطقى والثالث الممكن . تدرجات الكم وانفصالات الكيف . لا ثالث بين الارتقاء والتدهور .

المبادىء الفلسفية الاخرى : مستويات الوجود المادى والوجود التحت مادى والوجود المعنوى . اتصال الوجود مع انفصال التحديد . الحركة والتغير مع ثبات التحديد . تراكم العلل وحدوث المعلولات . قابلية الوجود للمعرفة التى هى ذات طبيعة بشرية . اللاتماثل الشامل . الحتمية الشاملة . أدنى تغير ممكن . الملاء الشامل . الغائية . الأساس الحركى للوجود ، والصيرورة الانبثاقية للأساس الحركى للوجود . المكان والزمان كعلاقتين . الالتزام بمنطق الهويات .

الفلسفة جوهر الثقافة : العقلانية والثقافة المصرية . م
العصور الوسطى المسيحية . العصور الوسطى الاسلامية . القوة
اللاثقافة .



الثمن ٤ جنيهات